

VISIT...

LANZAROTE  
*Caliente*.COM

# Курс лекций по древней философии

А. Н. Чанышев

(Фрагменты публикуются по источнику: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. - М.: Высш. школа, 1981).

[Лекция IX](#)

[Лекция X](#)

[Лекция XI](#)

[Лекция XXIV](#)

[Лекция XXV](#)

[Лекция XXVI](#)

[Лекция XXVII](#)

[Лекция XXVIII](#)

[Лекция XXIX](#)

## ЛЕКЦИЯ IX

### ТЕМА 19. ПРЕФИЛОСОФИЯ ЭПЛАДЫ. ГОМЕР

В ранней древнегреческой истории можно выделить эпохи неолита и бронзы, а внутри бронзового века - Критское (первая половина второго тысячелетия до н. э.), Микенское (вторая половина второго тысячелетия до н. э.) и Гомеровское (начало первого тысячелетия до н. э.) раннеклассовые "азиатообразные" общества. "Гомеровская Греция". Эплада после дорийского завоевания - была шагом назад по сравнению с ахейской Микенской Грецией, частичным возвращением к первобытнообщинному строю периода его разложения. Поэтому сложившийся в это время гомеровский эпос - преломление раннеклассового аристократического микенского строя в более примитивном дорическом сознании. "Гомеровский вопрос" - вопрос об авторстве и происхождении "Илиады" и "Одиссеи", обычно связываемых с именем Гомера, выходит за пределы наших лекций.

Мировоззренческое значение гомеровского эпоса. Этот эпос - прекрасный пример социоантропоморфического мировоззрения, в котором художественный, мифологический и религиозный элементы представлены воедино. Но все-таки это больше художественно-мифологическое, чем религиозно-мифологическое мировоззрение, потому что в центре эпоса люди или полубоги - герои, боги же находятся на периферии, они соучастники человеческой драмы, их интересы переплетены с интересами людей. Правда, собственно мировоззренческие вопросы и сам основной вопрос мировоззрения в гомеровском эпосе затрагиваются лишь походя. Выявление мировоззренческих вкраплений в художественный текст - такова первая задача изучающего гомеровский эпос как одну из форм античной префилософии.

Начала. Проблема начала мироздания во времени - одна из главных проблем мифологического мировоззрения. Для мифологии проблема начала - это вопрос о космическом родоначальнике или родоначальниках, сверхъестественной супружеской паре, олицетворяющей те или иные казавшиеся исходными явления природы. Такую пару Гомер находит в боге Океане и в богине Тефиде. Океан - "предок богов" (Ил. XIV 201) / То есть песнь XIV, строка 201 (Илиада. М. - Л. 1949) / именно от него

# **Курс лекций по древней философии**

**А. Н. Чанышев**

(Фрагменты публикуются по

источн  
Чаныш  
А.Н.  
Курс  
лекций  
по  
древне  
филосс  
Учеб.  
пособи  
для

филос.  
фак. и  
отделе  
ун-  
тов. -  
М.:  
Высш.  
школа,  
1981).

.....

[Лекция IX](#)

[Лекция X](#)

[Лекция XI](#)

.....

[Лекция XXIV](#)

[Лекция XXV](#)

[Лекция XXVI](#)

[Лекция XXVII](#)

[Лекция XXVIII](#)

[Лекция XXIX](#)

## ЛЕКЦИЯ IX

### ТЕМА 19. ПРЕДФИЛОСОФИЯ ЭЛЛАДЫ. ГОМЕР

В ранней древнегреческой истории можно выделить эпохи неолита и бронзы, а внутри бронзового века - Критское (первая половина второго тысячелетия до н. э.), Микенское (вторая половина второго тысячелетия до н. э.) и Гомеровское

(начало первого тысячелетия до н. э.) раннеклассовые "азиатообразные" общества. "Гомеровская Греция" - Эллада после дорийского завоевания - была шагом назад по сравнению с ахейской Микенской Грецией, частичным возвращением к первобытнообщинному строю периода его разложения. Поэтому сложившийся в это время гомеровский эпос - преломление раннеклассового аристократического микенского строя в более примитивном дорическом сознании. "Гомеровский вопрос" - вопрос об авторстве и происхождении "Илиады" и "Одиссеи", обычно

связываемых с именем Гомера,-  
выходит за пределы наших лекций.

Мировоззренческое значение  
гомеровского эпоса. Этот эпос -  
прекрасный пример  
социоантропоморфического  
мировоззрения, в котором  
художественный, мифологический и  
религиозный элементы  
представлены воедино. Но все-таки  
это больше художественно-  
мифологическое, чем религиозно-  
мифологическое мировоззрение,  
потому что в центре эпоса люди или  
полубоги - герои, боги же находятся  
на периферии, они соучастники  
человеческой драмы, их интересы

переплетены с интересами людей. Правда, собственно мировоззренческие вопросы и сам основной вопрос мировоззрения в гомеровском эпосе затрагиваются лишь походя. Выявление мировоззренческих вкраплений в художественный текст - такова первая задача изучающего гомеровский эпос как одну из форм античной предфилософии.

Начала. Проблема начала мироздания во времени - одна из главных проблем мифологического мировоззрения. Для мифологии проблема начала - это вопрос о космическом родоначальнике или



родоначальниках,  
сверхъестественной супружеской  
паре, олицетворяющей те или иные  
казавшиеся исходными явления  
природы. Такую пару Гомер находит  
в боге Океане и в богине Тефиде.  
Океан - "предок богов" (Ил. XIV, 201)  
1 /То есть песнь XIV, строка 201  
(Илиада. М. - Л., 1949)./, именно от  
него "все происходит" (Ил. XIV, 246).  
Этот Океан уже значительно  
демифологизирован и  
деантропоморфизирован. В эпосе  
больше говорится об его  
естественной, чем об его  
сверхъестественной ипостаси. Это  
опоясывающая землю пресноводная

река. Она питает ключи, колодцы и другие реки. Одним из своих рукавов - Стиксом - Океан протекает через подземное царство.

Космология. Космология Гомера мифологически примитивна, Мироздание состоит из трех частей: неба, земли и подземелья, Небо и подземелье симметричны по отношению к земле: глубочайшая часть подземелья - Тартар - настолько же удалена от непосредственно расположенного под землей Аида, насколько вершина неба отстоит от поверхности земли. Земля - неподвижная круглая плоскость. Небосвод медный. В

значительно меньшем числе случаев он определяется как железный (железо еще только входило в обиход). Пространство между небосводом и землей наполнено вверху эфиром, а внизу - воздухом. Небосвод поддерживается столбами. Их охраняет титан Атлант. Солнце - это бог Гелиос, Луна - богиня Селена, ее сестра Эос - богиня зари. Созвездия, погружаясь временами в Океан, омываются в нем и обновляют свой блеск. Подземелье состоит из Эреба, Аида и Тартара. Вход в Эреб находится за Океаном.

Социоантропоморфизм. В гомеровском эпосе почти все

природное и многое из социального имеет свою сверхъестественную антропоморфную ипостась.

Сверхъестественные мифологические личности находятся между собой в отношениях кровного родства. Например, бог сна Гипнос - брат-близнец бога смерти Танатоса, бог ужаса Фобос - сын бога войны Ареса. Земля, вода и небо (воздух и эфир) олицетворяются братьями Аидом, Посейдоном и Зевсом. Медицина представлена богом Пеаном, безумие - Атой, мщение - Эриниями, раздор - Эридой и т. п. Все эти существа уже не полулюди-полузвери, как боги Древнего

Египта. Они полностью антропоморфизированы. Однако рудименты зооморфизма, звероподобия сохраняются: боги могут принимать образ птиц, Гера представляется "волоокой", в древнейшем пласте "Одиссеи" сохраняются образы фантастических существ, сочетающих черты человека и животного.

Человекоподобие богов касается и их нравственных качеств. Моральный уровень богов низок. Боги телесны, их можно ранить, они испытывают боль. Однако боги отличаются от людей вечной молодостью и бессмертием. У них особая кровь.

Они питаются нектаром и амброзией, передвигаются со скоростью мысли. Боги не творцы мироздания ни в целом, ни в его частях. Они лишь сверхъестественные двойники естественных процессов и явлений.

Олимпийская религия. Это официальная религия древнегреческих полисов. Название происходит от горы Олимп (в Фессалии), на которой, по представлениям древних греков, обитали боги. Уходящая в облака снежная вершина Олимпа была древним грекам так же недоступна, как и небо. Главных олимпийских

богов было двенадцать. Это Зевс, его брат Посейдон (другой брат Зевса Аид - бог подземного царства - на Олимпе не бывал, а потому и не входил в число олимпийцев), сестры Зевса - богиня домашнего очага Гестия, богиня земного плодородия Деметра, сестра-жена Зевса Гера, дети Зевса: Афина, Афродита, Аполлон, Гефест, Гермес, Арес, Геба.

Антропология. О происхождении людей в эпосе ничего не говорится. Люди подразумеваются в противопоставлении богам, Люди краткожизненны и несчастны. Они зависят от произвола богов. Обязанность людей - приносить

богам жертвы, умилоствляя их и умоляя их о помощи. Однако боги свободны принять жертву или отклонить ее. При этом боги руководствуются скорее своими страстями, чем разумом и нравственными соображениями.

Полианизмизм. В человеке различаются тело и три вида духа. Один из них - псюхе. Это душа как таковая. Она подобна телу, это его двойник и образ (эйдолон), только лишенный плотности и непроницаемости. "Псюхе" - начало жизни и источник движения тела. Она покидает тело после его смерти и перемещается в Аид. Другой вид



духа - "тюмос". Это аффективно-волевая часть духа. Третий вид - "ноос". Это ум. "Псюхе" разлита по всему телу, "тюмос" находится в груди, "ноос" - в диафрагме. Богам и людям присущи все три вида духовности, животным же - только два первых.

Судьба. Это важнейший момент эпоса. Судьба обозначается древнегреческими словами "мойра", "морос", "ананке" и "айса". Образ судьбы в значительной степени деантропоморфизирован. Судьба не поддается ни в какой степени никакому умилоствлению. Она могущественнее богов.

Взаимоотношение богов  
представлено в эпосе неоднозначно.  
Но преобладает все же  
представление о зависимости от  
судьбы не только людей, но и богов.

Богоборчество. Гомеровский эпос -  
пример именно художественно-  
мифологического мировоззрения. В  
его центре - жизнь и история людей.  
Нряду с мыслью о зависимости  
людей от богов в эпосе имеются и  
богоборческие тенденции. Богоборец  
Диомед ранит Афродиту. Он готов  
сравняться с богами. Брешь между  
богами и людьми заполняют герои,  
полубоги-полулюди. Напоимер,  
Ахилл - сын царя Пелея и богини

Фетиды. Герои смертны. Они живут среди людей и как люди.

Злементы философии. Элементы философии в гомеровском эпос можно усмотреть в деантропоморфизации Океана и Судьбы, в подчинении богов безличной судьбе, в богоборческих мотивах и в прославлении разумности. Это одно из высших человеческих качеств. Загробная жизнь хуже земной. В Аиде "псюхе" ведет призрачное существование, в Аиде "только тени умерших людей, сознания лишённые реют" (Од. XI, 475-476). Ахилл предпочитал бы

быть батраком на земле, чем царем в подземелье.

## ТЕМА 20. ГЕСИОД

Личность и сочинения. Если Гомер полулегендарен, то Гесиод - историческая личность. Его произведения - плод индивидуального творчества. Однако в мировоззренческой части своего творчества Гесиод скорее систематизатор мифов, чем их творец. Он жил в Беотии в деревне Аскра (неподалеку от Фив). Его отец бежал туда из малоазийской Эолиды, спасаясь от кредиторов. Оказавшись в Аскре, которую Гесиод называет

"нерадостной", отец поэта стал земледельцем. Сам Геснод - крестьянин с типичной мелкособственнической психологией. С его именем связывают две поэмы: "Труды и дни" и "Теогония". Первая - образец художественно-мифологического мировоззрения. В ней главное внимание уделяется человеку и его нуждам. Мифы о богах выполняют лишь служебную функцию. В "Трудах и днях" Гесиод рассказывает о своем конфликте с братом. Сама поэма - наставление Гесиода своему непутевому брату Персу. Тот промотал свою долю наследства, а

потом нагло отсудил себе и долю Гесиода. Гесиод испытал социальную несправедливость. Отсюда пафос этой поэмы. Гесиод голодал. Но его спасли честность и трудолюбие. Гесиод призывает своего брата к честному труду. Он описывает для него цикл земледельческих работ в Беотии.

Вторая поэма - пример религиозно-мифологического мировоззрения. "Теогония" - повествование о происхождении богов. На нее оказала влияние шумеро-аккадская "Энума элиш". Так как боги олицетворяют явления природы и общественной жизни, то это также повествование о

происхождении мироздания и людей, о месте последних среди богов - проявление основного вопроса мировоззрения. Повествование ведется сначала от имени Гесиода. Он формулирует важнейший мировоззренческий вопрос. На этот вопрос отвечает не сам Гесиод, а геликонские музы. Таким образом, "Теогония" в большей своей части написана от лица Муз.

Социальные вопросы. Если гомеровский эпос - отражение раннеклассовой микенской героики в более примитивном сознании человека "гомеровской Греции" - выражал в основном

аристократические идеалы, то Гесиод - крестьянин. Он апологет трула. Он изобретает даже вторую Эриду - богиню трудового соревнования (у Гомера Эрида - богиня раздора). Время Гесиода позднее времени "Одиссеи" и тем более "Илиады". В поэме "Труды и дни" Эгейский мир уже был знаком с товарно-денежными, вещными отношениями. Там вопреки политическому господству аристократии, евпатридов, ведущих свой род от героев, возрастает экономическое господство богатых. В обыденной жизни богатство расходится со знатностью. В этом



обществе быть бедным стыдно, тогда как "взоры богатого смелы". Перед крестьянином два пути: или, потеряв свой клочок земли, стать батраком, или же, разбогатев, скупать чужие участки. Гесиод признает не всякое богатство. Одно дело богатство, нажитое силой и обманом. Другое - то, что приобретено честным трудом. Однако этот идеал честного труда расходится с тем, что Гесиод видит в жизни. Там царит произвол сильного. Антагонистические отношения внутри этого общества Гесиод выражает в басне о соловье и ястребе. А дальше будет хуже. Пророчество Гесиода мрачно:

"Правду заменит кулак... Где сила, там будет и право. Стыд пропадет... От зла избавленья не будет" (Труды и дни, 185 - 201) 1 /То есть строки 185 - 201 этой поэмы (Злинские поэты. М., 1963)./. Гесиод выразил имущественное расслоение деревни и распад общины. Лучшие времена - "золотой век" - позади.

Пять поколений. Историческая концепция Геспода выражена в легенде о пяти поколениях людей: золотом, серебряном, бронзовом, героическом и железном. Золотое и серебряное относятся ко временам господства отца Зевса Крона, три последних - ко временам Зевса.

Первое поколение было создано "вечными богами" из золота. "Жили те люди, как боги" (112).

последующие поколения были хуже и хуже. Наконец, настало время железа: "Землю теперь населяют железные люди. Не будет им передышки ни ночью, ни днем от труда и от горя, и от несчастий. Заботы тяжелые дадут им боги" (176 - 178). Здесь ярко отражено начало века железа. Исторический пессимизм Гесиода - мировоззренческое осознание древнегреческим крестьянином своей социальной обреченности в раннеклассовом обществе, когда

община распадается, земля становится предметом купли продажи. Однако пессимизм Гесиода не беспросветен. Он выражает желание родиться не только раньше, в золотом веке, но и позднее, после гибели железного поколения. Предвестником этой гибели будет рождение "седых младенцев".

Прометей и Пандора. Прометей - сын титана Иапета - подарил людям огонь. Он похитил его у Зевса. Зевс наказал Прометея, но огонь у людей отнять не смог - мысль о необратимости прогресса. Зевс может лишь компенсировать полученное людьми благо злом. Зевс

ненавидит людей. Он приказывает другим богам создать женщину. Имя этой первой женщины Пандора (т. е. "всеми одаренная"). Она прелестна, но у нее "двуличная, лживая душа" (68). От нее произошел "жесточайший губительный род" (Теогония, 591) 1 / См.: Эллинские поэты. Пер. В. В. Вересаева. М., 1968./.

Будучи любопытной, Пандора, заглянув в сосуд, где были заключены беды, выпустила их на волю. Поспешно закрывая крышку, она сумела удержать одну лишь надежду. Поэтому только одна надежда на лучшее будущее поддерживает людей,

одолеваемых бесчисленными бедами.

Нравственные идеалы. Начало античной этики можно, пожалуй вести от поэмы Гесиода "Труды и дни". Герои Гомера безнравственны. Там есть лишь одна добродетель - мужество и лишь один порок - трусость. Одиссей не затрудняется в выборе средств. Укоры совести ему неведомы. Он хитер. Свою хитрость Одиссей унаследовал от своего деда Автолика - обманщика и вора. Позднее, в 5 в. до н. э., Одиссей у Софокла в пьесе "Филоклет" - "полный негодяй". Это говорит о развитии к тому времени

нравственного сознания эллинов. Такое развитие началось с Гесиода. Именно он выдвигает тезис о том, что человек тем и отличается от животного, что животное не знает, что такое добро и что такое зло, а человек знает. Господ говорит: Звери... не ведают правды. Людям же правду Кронид даровал - высочайшее благо" (Труды и дни, 277 - 279). Однако происходящее реальном мире противоречит и человеческой природе, и закону Зевса.

У Гесиода резко выражено противоречие между сущим и должным. В сущем ситуация такова, что "нынче ж и сам справедливым я

быть меж людьми не желал бы, да  
заказал бы и сыну" (там же, 270 -  
272). Разрешить это противоречие  
Гесиод не может. У него ведь даже  
нет идеи загробного воздаяния.  
Награда и возмездие возможны  
только в этом мире. Гесиод рисует  
образ справедливого государства.  
Оно процветает. А несправедливое  
государство гибнет. Также и на  
уровне человека "под конец  
посрамит гордеца праведный" (217 -  
218). Но все это только в  
долженствовании. Гесиоду остается  
лишь выразить надежду, что "Зевс не  
всегда терпеть это будет" (273).  
Реальный же моральный кодекс



Гесиода сводится к норме соблюдения меры. Гесиод учит: "Меру во всем соблюдай и дела свои вовремя делай". Для Гесиода - мелкого собственника-земледельца - это означало соблюдение бережливости, расчет во всем, трудолюбие. Даже отношение с богами Гесиод подчиняет расчету: "Жертвы бессмертным богам приноси, сообразно достатку" (336). Реальный моральный кодекс Гесиода сводится к предписаниям не обижать чужестранца, сирот, старого отца, не прелюбодействовать с женой брата.

Поэма "Труды и дни" пользовалась в Элладе большим успехом. Она

сохранилась целиком. Для древних греков она была сокровищницей моральных сентенций и полезных советов. В ней отчетливо выражена мелкособственническая психология крестьянина-собственника.

"Теогония". Вторая поэма сугубо мифологична. Большая часть текста вложена в уста Муз, к которым Гесиод в 115-строке поэмы обращается с вопросом о том, что в мироздании "прежде всего зародилось". Отвечая на этот мировоззренческий вопрос, геликонские музы рисуют грандиозную картину космогонии

путем изображения генеалогического древа богов.

Первоначало. У Гесиода находит свое завершение античный мифологический генетизм. Во второй лекции было сказано, что, будучи не в состоянии объяснить природные и социальные явления по существу и имея естественную потребность в таком объяснении, первобытный человек находил объяснение в рассказе о происхождении олицетворяющего то или иное явление существа от других таких же существ путем биологического рождения - биологический генетизм. Гесиод - не

первобытный человек. Но схема мировоззрения та же. Однако вопрос о происхождении мира достигает у него своего предельного выражения. Он спрашивает о том, что возникло в мироздании первым. Мифология обычно отвечает и на этот вопрос, но отвечает стихийно, сам вопрос его не сформулирован и не осознан. Гесиод же этот вопрос осознал, сформулировал и поставил. В этом шаг вперед в развитии мировоззрения. Но сама постановка вопроса по сути мифологична. Гесиода интересует, что первым возникло.

Хаос. Отвечая на вопрос Гесиола, геликонские музы утверждают, что первым возник Хаос: "Прежде всего во Вселенной Хаос зародился" (Теогония, 116). Но это не Хаос как беспорядок, а Хаос как зияние. Древнегреческое слово "хаос" происходит от глагола "хайно" - раскрываюсь, разверзаюсь. Это первичное бесформенное состояние мира, зияние между землей и небом. Мифологические корни этого представления очевидны. Во многих мифологиях отсчет мироздания начинается с разделении неба и земли, с образования между ними зияния, свободного пространства. У

Гесиода эта последовательность переворачивается, и само зияние между землей и небом оказывается раньше земли и неба. Хаос Геспода деантропоморфизирован еще больше, чем Океан Гомера, Абзу шулеров, Нун египтян.

У Гесода есть, однако, подход к идее субстанции. После возникновения мироздания хаос в виде "великой бездны", "хасмы" лежит в основании мироздания. В этой хасме, говорит Гесиод, "и от темной земли, и от Тартара, скрытого во мраке, и от бесплодной пучины морской, и от звездного неба все залегают один за другим и концы и начала страшные,

мрачные. Даже и боги пред ними трепещут" (Теогония, 736 - 739). Из этого видно, что Гесиод в своей трактовке первоначала вплотную подходит к идее субстанционального первоначала, т. е. к началу философии. Однако он все еще не философ. Он предфилософ.

Теогония. Он не философ, потому что его космогонический процесс - это теогония, это ряд поколений богов, родившихся после зарождения Хаоса. Интересно, что Гесиод не говорит, что сам, Хаос породил новое поколение богов. Хаос стоит у Гесиода несколько особняком. В этом тоже можно заметить

зрождение идеи субстанции. У Гесиода Гея-земля и Уран-небо рождаются не из Хаоса, а после Хаоса.

Эта разорванность теологического процесса также говорит о кризисе мифологического мировоззрения у Гесиода. Из теогонии начинается космогония. Но Гесиод делает лишь один робкий шаг вперед - в случае Хаоса. Потом он сбивается на теогонию. Связь между двумя уровнями мировоззрения Гесиод установить не может.

Мифологическое одеяние начинает как бы сползать с мироздания, по открылось только первоначало,



затем мантия мифологии прочно зацепилась за небо и землю.

Вторая и третья ступени теогонии. Вслед за Хаосом зарождается "широкогрудая Гея", "сумрачный Тартар", "прекраснейший Эрос", "черная Нюкта-ночь" и "угрюмый Эреб-мрак". Их антропоморфные образы расплывчаты. На третьей ступени теогонии Гея-земля порождает Урана-небо, а также Нимф и Понт - шумное и бесплодное море. Эреб-мрак и Нюкта-ночь рождают свои противоположности: Эфир-свет и Гемеру-день.

Четвертая ступень. Полнокровный антропоморфизм начинается в "Теогонии" лишь на четвертой ступени. Гея, сочетавшаяся по закону Эроса с Ураном, рождает Титанов, Киклопов и Гекатонхейров. Все они чудовищны: Гекатонхейры сторуки и пятидесятиголовы, Киклопы одноглазы, титаны и титаниды, олицетворяющие стихии, также далеко не прекрасны. Уран стыдится своих детей и заставляет их продолжать пребывать в лоне матери-земли. Земля-Гея страдает. Она переполнена своими всемнадцатью детьми. Гея возненавидела мужа Урана. Земля

ненавидит небо. Так назревает первая космическая напряженность, первый космический конфликт. Гея подстрекает своих детей против отца. Оправдываясь, она уверяет, что во всем виноват Уран-небо, именно он "первый ужасные вещи замыслил" (16б). Младший из титанов Крон оскোпляет своего отца.

Начало космического зла. Под впечатлением этого космического преступления Нюкта-ночь рождает одна, не восходя ни с кем на ложе, Обман, Сладострастие, Старость, Смерть, Печаль, утомительный Труд, Голод, Забвение, Скорби, жестокие Битвы, судебные Тяжбы, Беззаконие

и т. п. Все эти социальные явления не мифологизированы и не олицетворены.

Пятое поколение. Уран-небо больше не играет никакой роли в мироздании. Из лона Геи-земли выходят титаниды и титаны. Главный среди них Крон-отцеборец. Однако не все дети земли и неба покинули землю. Крон не выпускает из недр земли Киклопов и Гекатонхейров. Отныне они враги Крона. Титаны и титаниды вступают в браки. От Крона и его сестры титаниды Реи рождается пятое поколение богов - уже описанные Гомером олимпийские боги. Судьба этих богов

сначала была трагична. Уран отомстил Крону, предупредив его, что он так же будет свергнут своим сыном, как он, Уран, был свергнут Кроном. Поэтому Крон пожирает своих детей по мере того, как они рождаются. Не удастся ему поглотить только Зевса. Рея обманывает Крона и подсовывает ему вместо новорожденного запеленутый камень. Возмужав, Зевс вступает в борьбу с отцом. Он заставляет его изрыгнуть своих братьев и сестер. Пятое поколение богов вступает в космическую войну с четвертым. Происходит война богов и титанов, титаномахия. Решающую роль в этой

войне сыграли освобожденные  
Зевсом гекатонхейры. Они уступили  
Зевсу свое оружие - молнию и гром.  
Отныне Зевс - громовержец. Зевс  
сбрасывает титанов в Тартар и  
спроваживает туда же гекатонхейров,  
но уже не как узников, а как  
тюремщиков титанов. Начинается  
царство Зевса.

Царство Зевса. Итак, только на пятой  
ступени теогонии и после победы  
Зевса мироздание приобретает ту  
картину, которая дана в гомеровском  
эпосе. Движение мироздания от  
Хаоса к Зевсу - это восхождение к  
порядку, свету и социальному  
устроению.

Шестое поколение богов. Семь сменяющих друг друга жен Зевса и его любовные связи как с богинями, так и со смертными женщинами наполняют ряды шестого поколения богов. Первой женой Зевса была его двоюродная сестра, дочь Океана и Тефиды, Метида. Напомним, что у Гомера от Океана и Тефиды происходят все боги, у Гесиода - лишь некоторые. Здесь Океан и Тефида - лишь один из титанов и одна из титанид, дети Земли и Неба. Метида - олицетворение мудрости. ("Метис" - мудрость, разум), Сделалась первой Зевса супругой Метида-Премудрость; Больше всего

она знает меж всеми людьми и богами. Но лишь пора ей пришла синеокую деву-Афину на свет родить, как хитро и искусно ей ум затуманил льстивою речью Кронион и себе ее в чремо отправил, следуя хитрым Земли уговорам и Неба-Урана. Так они сделать его научили, чтобы между бессмертных царская власть не досталась другому кому вместо Зевса. Ибо премудрых детей предназначено было родить ей, - Деву-Афину сперва, синеокую Тритогенею, равную силой и мудрым советом отцу Громовержцу; после ж Афины еще предстояло родить ей и сына - с сердцем сверхмощным,



владыку богов и мужей земнородных. Раньше, однако, себе ее в чрево Кронион отравил, дабы ему сообщала она, что зло и что благо (886-900) 1 / Гесиод. Теогония. - В кн.: Эллинские поэты./.

В такой мифологической антропоморфной форме проводится та мысль, что Зевс - вершина мироздания - не только громовержец, но и промыслитель. Метида все-таки родила Афину. Она вышла из головы Зевса и поэтому ровня ему по уму и по силе. Сын же не родился, и Зевс свою власть удержал.

Второй брак Зевс совершил с титанидой Фемилой. Фемила - олицетворение права. Ее шесть дочерей: Евномия - благозаконность, Дике - справедливость, Ирена - мир, Клото, Лахезис и Атропа - мойры. Выше мы говорили, что мойра - это судьба. У Гомера образ судьбы был в значительной степени дезантропоморфизирован. Они не поддаются умилоствлению. У Гесиода мойры - это Клото, Лахесис и Атропа. Их функции не указаны. Из других источников известно, что Клото прядет нить жизни, Лахесис проводит ее через все превратности судьбы, а Атропа (неотвратимая),

перерезая нить, обрывает жизнь человека.

Третья жена Зевса - океанида Евринома (дочь Океана, как и Метида) родила трех харит. Это богини красоты, радости и женской прелести. Четвертая жена Зевса, его сестра Деметра, родила Персефону, похищенную Аидом. В честь Деметры и Персефоны в Древней Греции ежегодно справлялось тайное священнодействие - мистерии. Они справлялись в Элевсине, а потому назывались элевсинскими. К участию в мистериях допускались только посвященные, которые обязаны были сохранить в тайне все,

что происходит во времена мистерий,- молитвы, тайные имена богов, называвшиеся при богослужении, и т. п.

Пятая жена Зевса - титанида - сестра Мнемосина родила девятерых муз. У Гесиода указано их число и названы их имена, но функции еще не определены. Позднее эти функции были определены так: муза истории - Клио, лирической поэзии - Евтерпа, комедии - Талия, трагедии - Мельпомена, танцев - Терпсихора, астрономии - Урания, любовной поэзии - Эрато, гимнической поэзии - Полигимная, эпической поэзии - Каллиопа.

Шестая жена Зевса - его двоюродная сестра Лето. Ее дети - Аполлон и Артемида. Седьмая жена Зевса - его сестра Гера - мать богини юности Гебы, бога войны Ареса и богини деторождения Илитии. Она также мать Гефеста. Афродита у Гесиода - не дочь Зевса. Она детище Урана. Позднее у Платона Афродита Урания станет символом идеальной, духовной, платонической любви, Афродита, дочь Зевса,- любви чувственной.

Космология. Космология Гесиода подобна гомеровской. И у Гесиода "многосумрачный Тартар" так же

далек от поверхности земли, как эта поверхность от небосвода - это то расстояние, которое пролетает сброшенная с неба медная наковальня за девять суток.

Предчувствие философии.

Рассудочная мифология Гесиода уже вплотную подходит к философии.

Мир богов подвергнут в гесиодовском эпосе систематизации.

Начинается увядание мифологического образа. Сплошь и рядом боги сводятся лишь к той или иной функции, их места четко определены на теогонической шкале: кто кого родил, к чему часто и сводится вся информация.

Зевса преследует страх своего близкого падения. Он боится своего возможного сына от Метиды. Но кто мог бы быть сыном Метиды-мудрости? Очевидно, таким сыном мог бы быть Логос. Логос - это слово, но не просто слово, а разумное. Рождение Логоса означало бы конец царства Зевса. Это означало бы рождение философии, философского мировоззрения. Вот почему Зевс так боялся своего возможного сына от Метиды. Действительно, первые философы противопоставили мир логоса миру Зевса. Безраздельное господство мифологического мировоззрения было преодолено. С

точки зрения логоса  
мифологический  
сверхъестественный мир стал  
казаться наивным.

Основной вопрос мировоззрения. Из  
всего сказанного видно, что у Гомера  
и у Гесиода основной вопрос  
мировоззрения - вопрос об  
отношении мироздания как такового  
и людей - выступает в обычной для  
мифологии форме вопроса об  
отношении людей и олицетворяющих  
различные явления природы и  
общества богов. У Гесиода человек  
принижен. Люди - случайные и  
побочные продукты теогонии. Оо их  
происхождении сказано глухо. Боги и



особенно Зевс враждебны к людям. Лишь один Прометей, двоюродный брат Зевса, любит людей и помогает им. Позднее у афинского трагика Эсхила Прометей говорит, что он научил людей всему: он наделил их мыслью и речью, он научил их астрономии и математике, домостроению и земледелию и т. п. У Гесиода Прометей изображен без симпатии. Он хитрец, обманувший Зевса. Он украл у Зевса огонь и дал его людям. У Гесиода нет того несколько иронического отношения к богам, какое мы находим у Гомера. "Теогония" Гесиода - пример религиозно-мифологического

мировоззрения внутри  
социоантропоморфического вида  
мировоззрения.

## ЛЕКЦИЯ X

### ТЕМА 21. ОРФИКИ

Античная предфилософская  
мифология существовала в трех  
разновидностях: гомеровской,  
гесиодовской и орфической. При  
этом третья разновидность  
существенно отличается от первой.  
Если первая аристократична, а  
вторая демократична, то в третьей  
слышатся отзвуки рабского сознания.

Орфей. Начало орфизма связано с именем Орфея - олицетворения могущества искусства.

Отправившись (как некогда Иштар за Таммузом) в преисподнюю за своей погибшей от змеиного укуса женой Эвридикой, Орфей укрощает своим пением под звуки кифары стража подземного царства мертвых трехголового пса Цербера, исторгает слезы у безжалостных богинь мщения Эриний и трогает сердце владычицы Аида Персефоны. Она отпускает Эвридику с условием, что Орфей до выхода из царства мертвых не оглянется на идущую за ним жену. Однако Орфей не выдержал и

оглянулся. И навсегда потерял  
Эвридику. Позднее Орфей был  
растерзан жрицами бога Диониса -  
менадами, или вакханками. Дионис -  
бог растительности, покровитель  
виноделия, сын Зевса и дочери  
фиванского царя Кадма Семелы.  
Мистерии в честь Диониса  
переходили в неистовые оргии,  
освобождавшие человека от обычных  
запретов. Эти оргии назывались  
вакханалиями (Вакх - прозвище  
Диониса). Во время одной из таких  
вакханалий чуждающийся женщин  
однолюб Орфей и был растерзан  
вакханками. Орфей - изобретатель  
музыки и стихосложения - тяготел к

Аполлону. Аполлон и Дионис были антиподами. Аполлон - солнечный бог - был богом аристократии. Дионис - бог демоса. Первый выражал меру. Второй - безмерность. Будучи приверженцем Аполлона, а по одной версии даже его сыном, Орфей стал жертвой Диониса, врага Аполлона.

Орфическая литература. В Древней Греции имели хождение многие приписываемые Орфею сочинения, в том числе и "орфические гимны". Почти все это погибло еще в античности.

Орфики. Орфики - последователи религиозного учения, основателем которого считался Орфей. Однако по иронии судьбы орфизм - культ Диониса, правда, не традиционного, а орфического. Как религия орфизм противостоял олимпийской религии и мистериям, в том числе мистериям в честь традиционного Диониса. Орфизм имел большое мировоззренческое обоснование в системе мифологического мировоззрения, в которой уже просвечивали элементы философии. Это особенно сказывается в орфическом представлении о первоначале, или о первоначалах.

Поскольку орфическая литература погибла, то об орфизме мы знаем лишь понаслышке. А в этих слухах об орфиках было полно противоречий.

Начало. Уже сами древние расходились между собой в вопросе о том, что же орфики принимали за начало мира. Одни называли Ночь - Нюкту, другие - Воду, третьи - слитность Земли, Неба и Моря, четвертые - Время. Поздний античный философ Прокл (V в.) усматривал превосходство Орфея в том, что если Гесиод принял за первоначало возникшее во времени (Хаос), то Орфей нашел первоначало в самом времени. Но это, по-

видимому, модернизация орфизма в духе неоплатонизма, к которому Прокл принадлежал. Наиболее вероятно, что орфики принимали за исходное состояние мироздания Воду. Как это, так и другие возможные первоначала орфиков в значительной мере демифологизированы и дезантропоморфизированы.

Космотеогония. Теогония орфиков более космогонична, чем тсогония Гесиода. У орфиков космогонические ступени перемежаются с теогоническими. В космотеогонии орфиков можно насчитать 12 ступеней. Это: 1)



первовода; 2) некий дракон времени Геракл (не путать с героем Гераклом, сыном Зевса и Алкмены) и его спутница Адрастия; 3) Эфир, Эреб и Хаос; 4) "Яйцо"; 5) бог Фанес; 6) богиня Нюкта; 7) боги Уран, Гея и Понт; 9) Киклопы, гекатонхейры и титаны, в числе последних Крон и Рея; 9) Зевс; 10) Кора-Персефона; 11) Дионис - сын Зевса; 12) человек. Уже из этого перечисления видно, что мировоззрение орфиков - беспорядочное смешение теогонии с космогонией. Уже демифологизированное начало мироздания порождает некое чудовище Геракла. Это двуполый

крылатый дракон с головами быка и льва и ликом бога между этими двумя головами. Его сопровождает Адрастия - Неотврзтимая. В целом Геракл с Адрастией - образ-символ нестареющего неотвратимого времени. Отсюда и возникла неоплатоническая версия орфизма, согласно которой орфики приняли за первоначало время. Но это все-таки, по-видимому, второе начало. Адрастия расходится по всему мирозданшо и связывает его воедино. Эту ступень можно считать полумифологизированной и полуантропоморфизированной.

Зато полностью демифологизированы третья и четвертая ступени. От дракона происходят такие вполне естественные формы вещества, как влажный эфир, беспредельный хаос и туманный эреб (мрак). В хаосе как зиянии из вращающегося в нем эфира зарождается космическое "яйцо".

Но этим тенденции и демифологизации в орфизме исчерпываются. Из "яйца" вылупляется Фанес. Фанес, т. е. "сияющий", - некий златокрылый, двуполый, самооплодотворяющийся,

многоименный бог. Он содержит в себе зачатии всех миров, богов, существ и вещей. Прежде всего Фанес порождает свою противоположность - Нюкту-ночь, а от нее - Урана-небо, Гею-землю, Понт-море. Таковы пятая (Фанес), шестая (Нюкта) и седьмая (Уран, Гея и Понт) ступени орфической космогонии.

Восьмая и девятая ступени сходны с соответствующими частями теогонии Гесиода. Уран и Гея рожают трех Киклопов, трех Гекатонхейров и (этого, правда, у Геспода нет) трех мойр (у Гесиода мойры - дочери Фекиды). Стыдясь своих детей, Уран

удерживает их в Гее-земле. Титанов пока еще нет. Их Гея рождает в знак протеста против насилия Урана. Крон свергает своего отца Урана, пожирает своих детей. Рея спасает Зевса. Зевс вступает в брак с Герой. Все это здесь, как и у Гесиода. Но на этом сходство кончается. Далее Зевс вступает в связь со своей матерью Реей, отождествленной орфиками с Деметрой, а затем со своей дочерью от своей матери. Эту дочь зовут Кора, она же Персефона. Кора-Персейона рождает Диониса-Загрея. Подстрекаемые ревливой женой Зевса Герой титаны пожирают Диониса-Загрея. Загрей - эпитет

Диониса "первого" как сына Зевса и Персефоны, растерзанного титанами сразу же после его рождения. Зевс испепеляет титанов. Афина приносит Зевсу подобранное ею сердце Диониса, которое титаны не успели пожрать. Поглотив сердце своего сына, Зевс снова производит Диониса от Семелы. Это второй Дионис. Из титанодионисийского пепла Зевс творит человека. Так орфическая теогония прямо перерастает в антропогонию. В орфизме человек - не побочный продукт теогонии, а прямой ее результат, цель всего космического процесса.

Антропология орфиков. Человек двойствен. В нем два начала: низшее, телесное, титаническое, и высшее, духовное, дионисийское. В орфизме дионисизм аполлонизирован. Если у Гомера земная жизнь предпочтительнее загробной, то у орфников наоборот. Жизнь - страдание. Душа в теле неполноценна. Тело - гробница и темница души. Цель жизни - освобождение души от тела. Это нелегко, так как душа обречена переселяться из тела в тело - так называемый метемпсихоз.

Метемпсихоз - переселение души после смерти одного живого тела в другое живое тело. Такими телами могут быть тела не только людей, но животных и даже насекомых и растений. Все это нам уже знакомо из мифологических поверий Древней Индии. Метемпсихоз - древнеиндийская сансара. Избавлению от проклятия бесконечных возрождений (в Индии это избавление называлось мокша, в Древней Греции соответствующего термина не было) служили очистительные обряды орфиков, сам их образ жизни в общине. Освободившись от колеса



перерождений, метемпсихоза, душа благочестивого орфика достигает "острова блаженных", где она живет беззаботно и счастливо, не испытывая ни физических, ни душевных мук. Орфики не убивали живых существ. Они были вегетарианцами. Существует мнение, что в орфизме индийская мифология оказала значительное влияние на греческую. В мифе о Дионисе Дионис прошел из Эллады через Сирию в Индию и обратно через Фракию в Элладу. Прозвище Диониса - Вакх - необъяснимо из греческого языка. Место воспитания Диониса - Ниса - помещалось то в

Египет, то в Индию. Название одежды Диониса - бассара - не греческого происхождения. Однако если такое влияние и было, то оно весьма древнее. Ведь имя Диониса прочитано на табличке из Пилоса, которая датируется вторым тысячелетием до н. э. Но существует и другое мнение, согласно которому прямого влияния индийской мифологии на греческую не было, а их некоторое сходство объясняется общими для них протоиндоевропейскими корнями.

Социальные корни орфизма.

Английский ученый Дж. Томсон высказал гипотезу о проявлении в

орфизме рабского сознания. Тело раба - собственность рабовладельца, источник мук и унижений для раба. Душа раба рабовладельца не интересует, да она им у раба и не признается. Ведь рабство основано на голом принуждении без всяких попыток убеждения. Поэтому раб невольно связывает свое "я" со своей душой. Это его единственное достояние - непринаятая миром его человеческая сущность. Будучи бессильным освооодиться реально, раб связывает свое освобождение с освобождением своей души от привязывающего его к рабовладельцу тела. Отсюда весь орфпческий образ

жизни, отсюда орфическое решение  
основного вопроса мировоззрения 1 /  
См.: Томсон Дж. Первые философы.  
М., 1959, с. 227 - 228./.

Элементы философии в орфизме.  
Это прежде всего нарастание  
элементов демифологизации в  
орфической генетической картине  
мира. В некоторых версиях орфизма  
Гея и Уран как земля и небо  
возникают непосредственно из  
космического первояйца. В орфизме  
зарождается монопантеизм (тогда  
как для мивологии как таковой  
характерен полипантеизм - те или  
иные боги отождествляются с теми  
или другими частями природы,

мироздания). Орфический Зевс объемлет все мироздание и вмещает его в себе. Отсюда, казалось бы, недалеко и до философии. однако орфизм сам по себе в философию не превращается. Он продолжает существовать и после возникновения философии как элемент парафилософии. Он не идет далее монопантеизма.

Этот монопантеизм, или монозевсизм, отразился и в художественно-мифологическом мировоззрении как составной части античной парафилософии - в древнегреческих трагедиях. У Эсхила в "Гелиадах" сказано: "Зевс есть

эфир, и небо - Зевс, и Зевс - земля. Зевс - все на свете". Естественно предположить, что такой полизевсизм Эсхила - результат влияния орфиков.

## ТЕМА 22. ФЕРЕКИД

К орфической космогонии примыкает мировоззрение Ферекида. Его мифология - плод сознательного мифотворчества. Родина Ферекида - небольшой остров Сирос, расположенный неподалеку от Делоса - центра общегреческого культа Аполлона. Ферекид жил то ли в середине 7 в. до н. э., то ли в начале 6 в. до н. э. Рассказывают, что он

учился по каким-то финикийским книгам, путешествовал по Элладе и Египту. Ферекид прославился предсказаниями падения города Мессения в войне, кораблекрушения и особенно землетрясения. Якобы он мог предсказать землетрясение за три дня по вкусу воды из глубокого колодца (недавно было открыто, что перед землетрясением в подземных водах действительно изменяется концентрация газов и изотопный состав химических элементов).

Ферекид первым в Элладе стал писать прозой. Его труд назывался "Гептамихос". От этого труда

сохранились лишь небольшие фрагменты.

Первоначально. Ферекид принял за первоначально Зевса, которого он называет Засом, Хтонию и Хроноса. Ферекид пытается осмыслить имена богов, а также упростить мифологическую картину мира путем отождествления некоторых богов. Именуя Зевса Засом, Ферекид сводил Зевса к земле, ведь на Кипре божество земли Гея (у Ферекида - Ге) именовалось "За". Гею же Ферекид связал с Хтонией. У Ферекида Хтония - девичье имя Геи. Осмысливая имя Кроноса, Ферекид превратил Кроноса в Хроноса



(время). Зас становится Зевсом в качестве жениха Хтонии, которая в качестве невесты Зевса приобретает имя Геи. Отсюда другое название того же труда Ферекида - "Смешение богов". У Ферекида боги утрачивают свои четкие контуры и начинают смешиваться друг с другом. Это говорит о кризисе антропоморфического, мифологического мировоззрения.

Три первоначала Ферекида близки к естественным явлениям. Поздний античный философ-христианин Эрмий (Гермий) не без основания увидел в Засе Ферекида творческую силу огня (эфира), в Хтонии - землю

как пассивный предмет труда, а в Хроносе - время, в котором все происходит.

Космотеогония. В сохранившемся фрагменте "Гептамихоса" сказано, что "Хтония получила имя Геи, так как Зевс дал ей Землю в качестве свадебного подарка" (ДК 7, В 1) 1 / То есть гл. 7, разд. В, параг. 1. ДК - условное сокращенное наименование труда немецкого ученого Германа Дильса, выбравшего из произведений в основном поздних античных писателей цитируемые ими изречения ранних греческих философов, живших до Сократа, - досократиков, а также сведения о

жизни и учениях этих философов, продолженного его учеником Вальтером Кранцем. Эти "Фрагменты досократиков" Г. Дильса переведены с третьего издания А. Маковельским (см. Досократики. Казань, 1914 - 1919, ч. 1-3). Однако предфилософский период в истории античного мировоззрения у А. Маковельского отсутствует, так как он отсутствовал в третьем издании у самого Г. Дильса. "Досократики" А. Маковельского - библиографическая редкость. Это же относится и к "Софистам" - завершающей части перевода А. Маковельского, вышедшей двумя выпусками в 1940 -

1941 гг. в Баку. /. Зевс создал землю и океан (Ферекид называет его Огеном), вышивая их на свадебном покрывале (в те времена существовал обычай: невеста обменивала свое свадебное покрывало на покрывало, вышитое ее женихом). Далее Хронос производит воздух (пневму), огонь и воду (А 8) из своего семени. Вода, воздух, огонь у Ферекида уже естественные стихии. Но земля все еще мифологически зашифрована в образе Геи-Хтонии.

Земля, вода, воздух и огонь распадаются, далее, на пять частей, из которых возникают, однако, не естественные виды, а

сверхъестественные существа. Это Океаниды, Офиониды, Кронида, полубоги-герои и духи-демоны. Офиониды олицетворяли темные хтонические силы. Их возглавляет змий Офией. Они выступают против Зевса, который после жестокой космической войны свергает их в Тартар. В этой борьбе Зевса поддерживали Кронида, т. е. титаны во главе с Кроном.

Вечность первоначал.

Мировоззрение Ферекида более демифологично, чем мировоззрение Гомера, Гесиода и орфиков, ибо Ферекид провозгласил вечность первоначал мироздания. Известно,

что сочинение Ферекида начиналось словами "Зас и Хронос были всегда, а вместе с ними и Хтония" (7 В 1). Поэтому в своей "Метафизике" Аристотель не зря называет Ферекида в числе тех древних поэтов-теологов, "у кого изложение носит смешанный характер, поскольку они не говорят обо всем в форме мифа" (XIV 4) 1 /То есть книга XIV, глава 4 (Аристотель. Метафизика. М. - Л., 1934, с. 247)./.

## ТЕМА 23. "СЕМЬ МУДРЕЦОВ"

Большую роль в подготовке античной философии сыграли "семь мудрецов". Слова "семь мудрецов"

ставят в кавычки, потому что этих мудрецов было больше; существовали различные списки мудрецов, но в каждом списке их было обязательно семь. Это говорит, о том, что здесь проявлялась характерная для предфилософского сознания магия чисел, которую мы находим и у Гесиода, поэтому его поэма называлась "Труды и дни", ибо в конце поэмы Гесиод рассказывает о том, какие дни месяца благоприятны или неблагоприятны для тех или иных дел.

Разные источники определяют состав "семи мудрецов" неоднозначно. Самый ранний из

дошедших до нас списков принадлежит Платону. Это уже 4 в. до н. э. В диалоге Платона "Протагор" о мудрецах сказано: "К таким людям принадлежали и Фалес Милотский. и Питтак Митиленский, и Биант из Приены, и наш Солон, и Клеобул Линдийский, и Мисон Хенейский, а седьмым между ними считался лаконец Хилон" (343 А). Позднее у Диогена Лаэртция место малоизвестного Мисона с большим на то правом занимает Периаандр - коринфский тиран. Полагают, что Платон вывел Периаандра из состава "семи" из-за своей ненависти к тирании и тиранам. Были и другие



списки. Но во всех семерках неизменно присутствовало четыре имени: Фалес, Солон, Биант и Питтак. Со временем имена мудрецов были окружены легендами. Например, Плутарх в своем произведении "Пир семи мудрецов" описал явно вымышленную их встречу в Коринфе у Периандра.

Время деятельности "семи мудрецов" - конец 7 и начало 6 в. до н. э. Это конец четвертого (после Эгейского неолита, Критской и Микенской Греции и "гомеровской" Греции) периода в истории Эгейского мира - периода архаической Греции (8 - 7 вв. до н. э.) и начало пятого периода.

В 6 в. до н. э. Эллада вступает в век железа. На основе отделения ремесла от земледелия расцветает античный полис - город-государство, в котором входящие в полис сельские местности экономически и политически подчинены городу. Развиваются товарно-денежные, вещные отношения между людьми. Начинается чеканка монеты. Власть евпатридов, "благородных", велущих свой род от родоначальников полубогов-героев, а тем самым идеологически обосновывающих свое право на господство, в ряде наиболее передовых полисов свергается. На ее место ставится

тирания. Тираническая антиаристократическая форма правления устанавливается в Мегаре во второй половине 7 в. до н. э., в Коринфе, Милете и в Эфесе - в конце 7 в. до н. э., в Сикионе и в Афинах - в начале 6 в. до н. э. В начале 6 в. до н. э. в Афинах была проведена реформа Солона. Отныне основой социальной стратификации там стало не происхождение, а имущественное положение.

Обыденное моральное сознание. Мудрость "семи мудрецов" нельзя отнести ни к науке, ни к мифологии. Здесь, по-видимому, проявился третий духовный источник

философии, а именно - обыденное сознание, в особенности то, которое достигает уровня житейской мудрости и которое проявляется в пословицах и поговорках, поднимающихся иногда до большой обобщенности и глубины в понимании человека и его социальности. Этим, как помним, особенно отличалась китайская предфилософия и даже философия. Но то, что для Китая было судьбой, то для Эллалы было лишь эпизодом. Конечно, возможна историко-сравнительная тема "Конфуций и "семь мудрецов", но развить ее можно только в общем контексте

древнекитайской и древнеиндийской предфилософии и философии. В отличие от древнекитайской и древнеиндийской, древнегреческая философия возникла не как этика, а как натурфилософия, а лучше сказать, "фисикофилософия".

Вместе с падением политичеркой власти аристократии утрачивает свою гегемонию и мифологическое мировоззрение, чья идеологическая функция в условиях обществ "бронзового века" состоит в обосновании, как мы уже сказали, права землевладельческой аристократии на господство над земледельцами. Со временем

начинают складываться первые еще очень наивные, но все же немифологические системы взглядов. Но на первых порах миру богов и героев противопоставляется осмысление обыденного сознания в афоризмах, в которых нет ничего от сверхъестественного мира. Это чисто житейская практическая мудрость, но достигшая своего атомарного обобщения в сжатых мудрых изречениях.

Такие афоризмы, или гномы, имели форму всеобщности. Аристотель определяет "гному" как "высказывание общего характера". Гномы пользовались большой

известностью. Изречения "ничего сверх меры" и "познай самого себя" были даже высечены над входом в дельфийский храм Аполлона. Диоген Лаэртский сообщает, что имена "семи мудрецов" были официально провозглашены в Афинах при архонте Дамасии (582 г. до н. э.).

Три вида гном. В лице своих мудрецов античное мировоззренческое сознание обращается от мифологических теогоний к человеку. Уже в Гесиодовых "Трудах и днях" зарождается нравственная рефлексия, осознание механизма общественных запретов и предписаний, дотоле

работавшего стихийно. Но и в гномах можно увидеть зарождение древнегреческой этики. Конечно, этика - это наука о нравственности, а не сама нравственность, но нравственное самосознание - это уже начало этики. Античная мифология не отличалась ни нравственным уровнем, ни морализированием. Выше говорилось, что у Гомера все в нравственном отношении безразлично, кроме мужества - этой главной и единственной добродетели и трусости - главного и единственного порока. Упреки совести Одиссею неведомы. Между тем совесть - это переживание



расхождения между должным и сущим в поведении человека. Конечно, нередко случается, что должное оказывается мнимым, плодом скорее предрассудка, чем разума, поэтому сами по себе укоры совести еще ничего не говорят о подлинности или неподлинности должного. Но у Одиссея вообще нет никакого представления о должном.

В основе складывающихся этических норм лежал один важнейший принцип. Он был четко выражен уже Гесиодом: "Меру во всем соблюдай!" Поэтому зло было понято как безмерность, а благо - как умеренность. Нравственную

безмерность греки называли "гюбрис" - наглость, нахальство, дерзость, грубость, глумление. Отсюда такие гномы, как изречение Солона "Ничего сверх меры!" и изречение Клеобула "Мера - наилучшее". В этом же роде и более конкретные изречения, например советы Бианта - "Говори к месту", Хилона - "Не позволяй своему языку опережать твой разум", Питтака - "Знай свое время" и т. д. Все эти гномы служили проповеди гармонизации отношений между людьми путем их самоограничения.

К этим гномам примыкала гномическая (назидательная) поэзия

Фокилида Милетского, Феогнида Мегарского и других поэтов-моралистов. Среди них мы снова находим некоторых из "семи "мудрецов". Хилону приписано двести стихов, Питтаку - шестьсот и Клеобулу - три тысячи. Выдающимся поэтом был мудрец и законодатель Солон.

Вообще говоря, античная предфилософская лирическая поэзия тактике сыграла свою роль в подготовке философии. В лирике происходит пробуждение личного самосознания, тогда как в эпосе личность поглощена родом.

Мифология - дело родового сознания,

а философия - личного.

Предфилософская лирика в Элладе - это в основном лирика ионийских поэтов конца 8 - 7 и начала 6 в, до н. э. Она представлена именами Каллина из Эфеса, Тиртея из Милета, Архилоха с Пароса, Терпандра с Лесбоса, дорическим лириком Алкманом Спартанским - лидийцем из Сард, Алкеем и Сапфо с Лесбоса, Стесихором, Симонидом из Аморгоса, Мимнермом из Колофона.

Второй вид гном - это нечто большее, чем нравственные указания. Сюда прежде всего относится гнома "Познай самого себя!" Она имела не только нравственный, но и

мировоззренческо-философский смысл, который, правда, был раскрыт лишь Сократом в 5 в. до и. э.

Третий вид гном - это гномы Фалеса. Фалес - первый во всем списках "семи". Он же первый древнегреческий, древнезападный философ. Фалесу приписаны такие мудрые мировоззренческие изречения: "Больше всего пространство, потому что оно все в себе содержит", "Быстрее всего ум, потому что он все обегает", "Сильнее всего необходимость, ибо она имеет над всем власть", "Мудрее всего время, потому что оно все открывает" и некоторые другие.

Имея в виду именно Фалеса, Маркс говорил о том, что "греческая философия начинается с "семи мудрецов" 1 /Маркс К., Энгельс Ф, Из ранних произведений. М., 1956, с. 131./. Именно Фалес распространил ту форму всеобщности, которая была достигнута в гномах, на мировоззрение. В этом ему помогло и занятие науками. Фалес был не только первым среди мудрецов, но и первым античным ученым.

## ЛЕКЦИЯ XI

### ТЕМА 24. НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ В ЭЛЛАДЕ. МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

Зарождение античной науки.

Несмотря на наличие в  
предфилософские времена в Элладе  
различных специальных знаний,  
древнегреческая наука возникает  
одновременно с философией. Однако  
античная традиция единодушна в  
том, что первые античные философы  
прошли предварительное обучение в  
Египте и частично в Вавилонии, где  
они усвоили достижения  
ближневосточной протонауки.

Согласно известному мифу, сама  
Европа - финикиянка, похищенная  
Зевсом. Брат Европы Кадм,  
оказавшись в Греции в поисках  
сестры, не только основал Фивы, но

и принес грекам финикийский алфавит.

Генезис философии. При этом гениальные ученики быстро превзошли своих учителей. Уже первые античные философы стали перерабатывать афро-азиатскую вычислительную математику в дедуктивную науку. На этой основе и стало возможным возникновение античной философии как рационализированного мировоззрения, ищущего субстанциональную основу мироздания. Философия в Элладе зарождается как стихийный материализм, как натурфилософия



или фисикофилософия на основе собственной мировоззренческой и ближневосточной научной предфилософии в условиях антиаристократической социальной революции.

Философия в Элладе возникает как мировоззрение промышленно-торгового городского класса, борющегося за власть против землевладельческой аристократии. Связь с производством, получившим возможность резкого развития в связи с переходом к железу, развитие товарно-денежных, вещных отношений, городская культура, классовая борьба, переход от

авторитарных аристократических к  
тираническим, а через них и к  
демократическим формам  
государственного устройства,  
пробуждение личности и личной  
инициативы - все это способствовало  
реализации той возможности  
философии, которая была заложена в  
предфилософии.

Античная философия. Вместе с тем  
античная философия в целом -  
философия рабовладельческого  
общества, что наложило на нее  
неизгладимую печать. Обоснование  
рабства, духовный аристократизм,  
все же невысокий уровень  
дедуктивной науки, отсутствие

экспериментального исследования, созерцательность и умозрительность подавляющего большинства философских доктрин, отсутствие непосредственной связи с практикой в результате презрения к производственной деятельности - все это ограничивало возможности античной философии.

Вместе с тем античная философия - грандиозная попытка построить рационализированную картину мира, решить разумно основной вопрос мировоззрения. "Греки,- писал К. Маркс,- навсегда останутся нашими учителями благодаря... грандиозной объективной наивности,

выставляющей каждый предмет... без покровов, в чистом свете его природы, хотя бы это и был тусклый свет" 1 /Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 205./ Ф. Энгельс подчеркнул: "...в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений" 2 /Маркс К., Энгельс Ф. Соч, 2-е изд., т. 20, с. 369./.

Периодизация античной философии. Древнезападная, античная, сначала только греческая, а затем и римская, философия существовала в течение более чем тысячелетия (с 6 в. до н. э.

по VI в. н. э.). За это время она прошла, как и вся античная культура, замкнутый цикл от зарождения к расцвету, а через него к упадку и гибели. В соответствии с этим история античной философии распадается на четыре периода: 1) зарождение и формирование (6 в. до н. э.); 2) зрелость и расцвет (5 - 4 вв. до н. э.), 3) закат - это греческая философия эпохи эллинизма и латинская философия периода Римской республики (3 - 1 вв. до н. э.) и 4) период упадка и гибели в эпоху Римской империи (1 - 5 вв. н. э.).

Источники. Античная философская литература сохранилась в общем плохо. Все труды философов первого периода погибли, от них уцелели лишь фрагменты, и то благодаря тому, что они приводились в трудах тех более поздних античных авторов, которым удалось пробиться сквозь тьму веков. Труды большинства философов второго периода также целиком до нас не дошли.

Исключение составляют лишь произведения Платона и Аристотеля. Такая же картина наблюдается и в третьем и в четвертом периодах, однако там число философских трудов, дошедших до нас целиком,

больше. Например, удивительно, что полностью сохранилась философская поэма античного материалиста Лукреция Кара "О природе вещей". Поэтому информация, полученная из вторых рук, составляет большую часть нашей информации в случае древнезападной, как, впрочем, и древневосточной философии. Но информация, полученная из поздних источников, кишит противоречиями, ошибками и модернизациями. Такая информация в основном принадлежит так называемым доксографам, т. е. "описывателям мнений", неспособным на сколько-

нибудь серьезньш анализ. Впрочем, имеются и более надежные источники наших знаний о древнейшей греческой философии.

Это прежде всего Платон и Аристотель. В "Метанризике" Аристотеля содержится первый очерк истории античной философии, правда, лишь в одном аспекте - в аспекте аристотелевского учения о первопричинах. Мысли Платона и Аристотеля следует скорее относить к логической, чем к эмпирической концепции истории философии. Начало подлинной доксографии можно найти, пожалуй, у Теофраста, ученика Аристотеля, который



оппсывает учения философ по проблемам в своем труде "Мнения физиков", дошедшем до нас в его небольшой части. Причем в отличие от Аристотеля Теофраст не подгонял историко-философский материал к своей концепции.

Хотя труд Теофраста не дошел до нас целиком, он был использован такими поздними античными авторами, как Псевдо-Плутарх, Арий Дидим, Филодем, Цицерон, Александр Афродисийский, Симпликий, Ипполит, Сотион, Диоген Лаэртций и др. В конце 2 в. до н. э. неизвестный автор сделал извлечение (эпитомэ) из труда Теофраста. Оно тоже

погибло, но прежде успело стать основой для труда другого неизвестного стоика середины 1 в. до н. э. Этот труд получил условное название "Ветуста плацита" - "Древние изречения". На него опирались Цицерон, Филон, Флопон, Аэций, Макробий, Аммиан, автор "Гомеровских аллегорий", Цельс, Варон, Энесидем, Тертуллан и др. В свою очередь на Лэция опирались Стобей, Теодорит, Немесий, Псевдо-Плутарх - автор работы "Плацита". А эта работа послужила источником для Евсевя, Псевдо-Галепа, Афенагора, Ахилла, Кирилла, аль Харастан.

Большой самостоятельный источник по философам первого периода - работы Секста-Эмпирика (II - III вв.). Имеют значение и сочинения некоторых раннехристианских писателей II - V вв. - Иринея, Ипполита, Климента, Оригена, Эпифания, Арнобия, Августина и др.

Имея дело с доксографическим материалом, следует учитывать, что смысл терминов со временем изменялся. Уже Аристотель не всегда правильно понимал некоторые термины более ранних античных философов.

Иония. Если принять, что античная философия - плод древнегреческой мифологической мировоззренческой и ближневосточной научной предфилософии, то факт зарождения философии в Ионии неудивителен. "Иония, - сказал А. И. Герцен, - начало Греции и конец Азии" 1 / Герцен А. И. Избранные филос. произведения. М., 1948, т. 1, с. 140./. В 8 - 7 вв. до н. э. Иония - передовая часть Эгейского мира. Она была расположена на западном побережье полуострова Малая Азия и состояла из двенадцати самостоятельных полисов. Это Милет, Эфес, Клазомены, Фокея и др. Иония -

родина эпической поэзии. Гомер был ионийцем. Иония - родина лирики. Ионийцам были первые логографы, т. е. "пишущие слова" (подразумевается - прозой) и первые историки. Среди них Кадм Милетский, автор книги "Основание Милета", географ Гекатей Милетский с его "Описанием земли", историк Геродот. Персы положили конец двухсотлетнему расцвету ионийской культуры. Восстание ионийцев в 496 г. до н. э. было жестоко подавлено, Милет разрушен.

Однако и после своего крушения Иония, так сказать, поставляла умы собственно Элладе. Из Галикарнаса

вышел Геродот, из Клазомен - Анаксагор, из Милета - Архелай, Эвбулид и, возможно, Левкипп, с острова Самоса после Пифагора - Мелисс, Эпикур, Аристарх.

Ионийская философия. "Ионикэ философия" (Диоген Лаэртций) была представлена в основном Милетской школой и философом-одиночкой Гераклитом. Ионийская философия в целом стихийно-материалистична и наивно-диалектична, что не исключает наличия в ней и элементов идеализма.

Ионийская философия - это протофилософия. Для нее

характерны еще отсутствие поляризации на материализм и идеализм, чем и объясняются стихийность ее материализма и уживчивость его с зачатками идеализма, наличие многих образов мифологии, значительных элементов антропоморфизма, пантеизма, отсутствие собственно философской терминологии и связанная с этим иносказательность, представление физических процессов в контексте моральной проблематики, что свидетельствует о том, что и античная философия в известной мере рождается как этика.

Однако ионийская философия - философия в основном смысле этого слова, потому что уже ее первые творцы стремились понять то или иное начало как субстанцию. Отсюда определенная системность их воззрений, причем материалистическая, потому что утверждаемые ими начала - та или иная форма вещества, а не духа. Ионийскую философию следует считать таковой и потому, что форма ее, несмотря на пережитки мифологической образности, все же рациональна, ибо она выражалась в рассуждениях и зачатках мышления в понятиях, которые явно



просвечивают сквозь образность, Вода, земля, воздух, огонь, логос, необходимость - все это уже демифологизированные образы, вступившие на грань понятий. Уже предфилософская мифология свидетельствует о рождении философии - в образе того самого сына Зевса, которого отец так боялся. Этот сын Зевса и Метиды - логос, "разумное слово", которое вынесло свой приговор "мифам" и "эпам".

Ионийская философия антимифологична и сверхмифологична. Она - мировоззрение торгово-ремесленных слоев городского населения, успешно

боровшегося за власть против аристократии, настолько успешно, что даже царь Гераклит отказался от своих прав в пользу брата и стал ионийским философом, хотя и презиравшим демос, но все же мировоззренчески оправдывавшим ту социальную революцию, которая происходила в Элладе в 6 в. до н. э. и известное подобие которой мы уже наблюдали в Индии и в Китае.

Если мифологическое мировоззрение остановилось у Гесиода на предельно обобщенном вопросе о генетическом начале всего сущего (ведь Гесиод спрашивал у муз о том, что первым возникло), то

ионийские философы идут дальше и ставят вопрос о субстанциональном начале всего сущего, о том едином начале, которое не только все из себя рождает, но и как субстанция, как сущность лежит в глубине всех без исключения явлений. Ионийские философы - монисты, их первоначало всегда одно. Оно вещественно, но также и разумно, даже божественно. В этих представлениях и коренились зачатки идеализма и философской теологии. Однако сильнее был культ разума, мышления, т. е. той способности, благодаря которой и существует сама философия как

системно-рационализированное мировоззрение.

Основной вопрос мировоззрения в ионийской философии постепенно начал принимать форму основного вопроса философии, хотя этот процесс завершится позднее, лишь в 5 в. до н. э. (о чем пойдет речь ниже).

Первой философской школой Эллады, а тем самым и Европы была милетская школа, которая возникла, однако, в Малой Азии.

Фалес. Основателем философской школы в Милете считается Фалес. О

Фалесе-мудреце выше уже упоминалось. Фалес был тесно связан с ближневосточной культурой. Он - первый математик и физик в Ионии. Существовало даже предание, что Фалес был финикийцем, ставшим гражданином Милета. Более правдоподобна версия о финикийских предках Фалеса. Фалес жил в самом конце 7 - первой половине 6 в. до н. э. Он предсказал год полного для Ионии солнечного затмения, которое, как определила современная астрономия, имело место 28 мая 585 г. до н. э. Известно также, что Фалес был провозглашен первым из "семи мудрецов" в 582 г.

до н. э. Не чуждался он и политической деятельности, был патриотом Ионии. Фалес настоятельно советовал ионийским полисам объединиться перед лицом угрозы сперва против Лидии, а затем против Персии. Но советам философа, как это булет потом часто, не вняли. В борьбе Лидии с Персией Фалес, понимая, что Персия более опасный враг, чем Лидия, помогал ей как инженер. Он помог Крезу перейти через реку Галие, приказав вырыть водоотводный канал, понизивший уровень воды в реке.

Фалес дожил до глубокой старости. В античности ему были приписаны

сочинения в прозе "О началах", "О солнцестоянии", "О равноденствии", "Морская астрология". Сами эти названия говорят о Фалесе как ученом и философе, искавшем начала мироздания. К сожалению, от этих трудов дошли до нас только названия.

Фалес как ученый. Поздняя античная традиция единодушна в том, что Фалес все свои первоначальные научные знания почерпнул в Азии и в Африке, т. е. в Вавилонии, Финикии и Египте. Прокл утверждает, что Фалес принес в Элладу из Египта геометрию. Ямвлих говорит, что свою мудрость Фалес почерпнул у

жрецов Мемфиса и Диосполиса. Согласно Аэцию, Фалес занимался философией уже в Египте. Он прибыл в Милет уже стариком. В античной традиции Фалес - первый астроном и математик. Младший современник его, Гераклит, знает Фалеса лишь как астронома, прославившегося предсказанием солнечного затмения. Однако, как и вавилоняне и египтяне, он не понимал того, что действительно происходит на небе во время затмений. Его представления о небе были совершенно неверными. Фалес просто опирался на ту периодичность, которую нашли в



затмениях жрецы Аккада, Шумера, Египта.

Фалесу приписывалось также открытие годового движения Солнца на фоне "неподвижных" звезд, определение времени солнцестояний и равноденствий, понимание того, что Луна светит не своим светом, и т. п. В небесных телах он видел воспламенившуюся землю. Фалес разделил небесную сферу на пять зон. Он ввел календарь, определив продолжительность года в 365 дней и разделив его на 12 тридцатидневных месяцев, отчего пять дней выпадали так, как это было принято в Египте.

В области геометрии Фалес установил ряд равенств: вертикальных углов, треугольников с равной стороной и равными прилежащими к ней углами, углов при основании равнобедренного треугольника, разделенных диаметром частей круга. Фалес вписал в круг прямоугольный треугольник. Ученым жрецам Вавилонии и Египта это было известно, но для Эллады стало открытием. Однако принципиально новое состояло в том, что уже Фалес стал преподавать математику не только в эмпирической, но и в отвлеченной форме.

Фалес как физик пытался понять причину летних разливов Нила. Он ошибочно нашел ее во встречном пассатном ветре, который, затрудняя движение воды Нила, вызывал его поднятие. Но то, что верно в отношении Невы, в отношении Нила неверно. Нил разливается в результате летнего таяния снегов и летних дождей в его верховьях.

Фалес как философ. О Фалесе как философе первым написал Аристотель. В "Метафизике" сказано: "Из тех, кто первым занялся философией, большинство считало началом всех вещей одни лишь

начала виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете уходят, причем основное пребывает, а по свойствам своим меняется, это они и считают элементом и началом вещей, И поэтому они полагают, что ничто не возникает и не погибает, так как подобная основная природа всегда сохраняется... Количество и форму для такого начала не все указывают одинаково, но Фалес - родоначальник такого рода философии - считает ее водою" 1 /Аристотель. Метафизика, кн. I, гл. 3./. Таким-то образом и осмыслил Аристотель суть учения

первых философов, которых мы называем стихийными материалистами.

Вода - философское переосмысление Океана, Нун, Абзу (Апсу). Правда, название его сочинения "О началах" допускает, что Фалес поднялся до понятия первоначала, иначе он не стал бы философом. Фалес, понимая воду как начало, наивно заставляет плавать на ней землю - в этой форме он еще и представляет субстанциальность воды, она буквально пребывает подо всем, на ней все плавает.

С другой стороны, это не просто вода, а вода "разумная", божественная. Мир полон богов (политеизм). Однако эти боги - действующие в мире силы, они также души как источники самодвижения тел. Так, например, магнит имеет душу, потому что он притягивает железо. Солнце и другие небесные тела питаются испарениями воды. Сказанное можно подытожить словами Дногена Лаэртского о Фалесе: "Началом всего он полагал воду, а мир считал одушевленным и полным божеств" 2 /Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.

М., 1979, с. 71./.

Ф. Энгельс подчеркивает, что стихийный материализм Фалеса содержал в себе "зерно позднейшего раскола" 3 /Маркс К., Энгельс Ф. Соч, 2-е изд., т. 20, с. 504./.

Божество космоса - разум. Перед нами здесь не только антимифологичность Фалеса, поставившего на место Зевса разум, логос, сына Зевса, который отрицал своего отца, но и заложенная в протофилософском учении возможность идеализма.

Онтологический монизм Фалеса связан с его гносеологическим монизмом: все знание надо сводить к

одной единой основе. Фалес сказал: "Многословие вовсе не является показателем разумного мнения". Здесь Фалес высказался против мифологического и эпического многословия. "Ищи что-нибудь одно мудрое, выбирай что-нибудь одно доброе, так ты уймешь пустословие болтливых людей". Таков девиз первого древнезападного философа, его философское завещание.

Анаксимандр. Анаксимандр - ученик и последователь Фалеса. О его жизни мы почти ничего не знаем. Он автор первого философского сочинения, написанного прозой, которое положило начало многим



одноименным трудам первых древнегреческих философов. Сочинение Анаксимандра называлось "Пери фюсеос", т. е. "О природе". Само название этого и одноименных ему сочинений говорит о том, что первые древнегреческие философы, в отличие от древнекитайских и древнеиндийских, были прежде всего натурфилософами, или, точнее говоря, физиками (сами античные авторы называли их физиологами). Анаксимаандр написал свое сочинение в середине 6 в. до н. э. От этого сочинения сохранилось несколько словосочетаний и один

цельный небольшой отрывок, связный фрагмент. Известны названия других научных трудов милетского философа - "Карта земли" и "Глобус". Философское учение Анаксимандра известно из доксографии.

Начало. Апейрон. Именно Анаксимандр расширил понятие начала всего сущего до понятия "архэ", т. е. до первоначала, субстанции, того, что лежит в основании всего сущего. Поздний доксограф Симпликий, отделенный от Анаксимандра более чем тысячелетием, сообщает, что "Анаксимандр первый назвал

началом то, что лежит в основе".  
Такое начало Анаксимандр нашел в  
некоем апейроне. Тот же автор  
сообщает, что Анаксимандр учил:  
"Начало и основа всего сущего -  
апейрон" [ДК 12(2) А 9]. Апейрос  
означает "беспредельный,  
безграничный, бесконечный".  
Апейрон - средний род от этого  
прилагательного, это нечто  
беспредельное, безграничное,  
бесконечное.

Все древние авторы согласны с тем,  
что апейрон Анаксимандра  
материален, веществен. Но трудно  
сказать, что это такое. Одни видели в  
апейроне мигму, т. е. смесь (земли,

воды, воздуха и огня), другие - метаксю, нечто среднее между двумя стихиями - между огнем и воздухом, третьи полагали, что апейрон неопределенен. Аристотель полагал, что Анаксимандр пришел к идее апейрона считая, что бесконечность и беспредельность какой-либо стихии привела бы к ее предпочтению перед тремя другими как конечными, а потому Анаксимандр свое бесконечное сделал неопределенным, безразличным ко всем стихиям. Симпликий находит два основания. Как генетическое начало апейрон должен быть беспредельным, дабы

не иссякнуть. Как субстанциальное начало апейрон должен быть беспредельным, дабы он мог лежать в основе взаимопревращения стихий. Если стихии превращаются друг в друга (а тогда думали, что земля, вода, воздух и огонь способны друг в друга превращаться), то это означает, что у них есть нечто общее, что само по себе не является ни огнем, ни воздухом, ни землей, ни водой. А это и есть апейрон, но уже не столько пространственно безграничный, сколько безграничный внутренне, т. е. неопределенный.

Сам по себе апейрон вечен. По сохранившимся словам

Анаксимандра мы знаем, что апейрон "не знает старости" (В 2), что апейрон "бессмертен и неуничтожим" (В 3). Он находится в вечной активности, в вечном движении. Движение присуще апейрону как его свойство.

Космогония. Апейрон - не только субстанциальное, но и генетическое начало космоса. Из него не только все в сущности, в своей основе состоит, но и возникает.

Анаксимандрова космогония принципиально отличается от вышеизложенных космогоний Гесиода и орфиков, которые были теогониями лишь с элементами

космогонии. У Анаксимандра никаких элементов теогонии уже нет. От теогонии остался лишь атрибут божественности, но и то только потому, что апейрон, как и боги мифологии, вечен и бессмертен.

Апейрон все из себя производит сам. Находясь во вращательном движении, апейроны выделяет противоположности - влажное и сухое, холодное и теплое. Парные комбинации этих главных свойств образуют землю (сухое и холодное), воду (влажное и холодное), воздух (влажное и горячее), огонь (сухое и горячее). Затем в центре собирается как самое тяжелое земля,

окруженная водной, воздушной и огненной сферами. Происходит взаимодействие между водой и огнем, воздухом и огнем. Под действием небесного огня часть воды испаряется, и земля выступает частично из мирового океана. Так образуется суша. Небесная сфера разрывается на три кольца, окруженных воздухом. Это, говорил Анаксимандр, как бы три обода колеса колесницы (мы скажем: это как бы три шины), полые внутри и наполненные огнем. Эти кольца невидимы с земли. В нижнем ободе множество отверстий, сквозь которые просматривается



заклученный в нем огонь. Это звезды. В среднем ободѣ одно отверстие. Это Луна. В верхнем также одно. Это Солнце. Отверстия способны полностью или частично закрываться. Так происходят солнечные и лунные затмения. Сами ободы вращаются вокруг Земли. С ними движутся и отверстия. Так Анаксимандр объяснял видимые движения звезд, Луны, Солнца. Он искал даже числовые отношения между диаметрами трех космических ободов или колец. Эта картина мира неверна. Но поражает в ней полное отсутствие богов, божественных сил, смелость попытки объяснить

происхождение и устройство мира из внутренних причин и из одного материально-вещественного начала. Во-вторых, здесь важен разрыв с чувственной картиной мира. То, как мир нам является и то, что он есть, не одно и то же. Мы видим звезды, Солнце, Луну, но не видим ободов, отверстиями которых звезды, Луна и Солнце являются. Мир чувств должен быть исследован, он лишь проявление действительного мира. Наука должна пойти дальше непосредственного созерцания.

Происхождение жизни.

Анаксимандру принадлежит также первая глубокая догадка о

происхождении жизни. Живое зародилось на границе моря и суши из ила под воздействием небесного огня. Первые живые существа жили в море. Затем некоторые из них вышли на сушу и сбросили с себя чешую, став сухопутными животными. От животных произошел человек. В общем все это верно. Правда, у Анаксимандра человек произошел не от сухопутного животного, а от морского. Человек зародился и развился до взрослого состояния внутри какой-то громадной рыбы. Родившись взрослым (ибо ребенком он не мог бы один без родителей выжить), человек вышел на сушу.

Материализм и диалектика  
Анаксимандра. Материалистический  
монизм (монизм - учение, согласно  
которому все возникло из одного  
начала) мировоззрения

Анаксимандра поражало самих  
древних греков. Античный автор  
Псевдо-Плутарх подчеркивал:  
"Анаксимандр... утверждал, что  
апейрон - единственная причина  
рождения и гибели" (А 10).

Христианский теолог Августин  
сетовал на Анаксимандра за то, что  
тот "ничего не оставил  
божественному уму" (А 17).

Диалектика Анаксимандра  
выразилась в учении о вечности

движения апейрона, о выделении из него противоположностей, об образовании четырех стихий из противоположностей, а сама космогония - в учении о происхождении живого из неживого, человека от животных, т. е. в общей идее эволюции живой природы.

Эсхатология. Эсхатология - это учение (в принципе религиозное) о конце мира. Эсхатос - крайний, конечный, последний. Об этом мы узнаем из сохранившегося фрагмента Анаксимандра. Там сказано: "Из чего происходит рождение всего сущего, в то же самое все исчезает по необходимости. Все получает

возмездие (друг от друга) за несправедливость и согласно порядку времени" (В 1). Слова "друг от друга" потому стоят в скобках, что они в одних манускриптах есть, а в других их нет. Так или иначе, мы можем по этим словам судить о форме анаксимандрова сочинения. По форме выражения это не физическое, а правовое и этическое сочинение. Отношение между вещами мира выражено в этических терминах. Дж. Томсон думает, что выражение "получает возмездие" взято из этически-правовой практики родового общества. Это формула урегулирования споров между

соперничающими родами. Так что первые греческие философы не так уж абсолютно отличались от китайских и индийских. Но этической у греческих философов была лишь форма, в которой представлялся, однако, физический мир, мир природы, а не мир человека. Но то, что мир природы представлялся через мир человека, - это проявление, пережиток социоантропоморфического мировоззрения. Но оно вообще свойственно протофилософии. Олицетворения уже нет, нет и полной антропоморфизации.

По существу же фрагмент вызвал немало различных истолкований. В чем вина вещей? В чем состоит возмездие? Кто перед кем виноват? Те, кто не принимает выражение "друг от друга", думают, что вещи виновны перед апейроном за то, что они из него выделяются. Всякое рождение есть преступление. Все индивидуальное виновно перед первоначалом. Наказание же состоит в том, что апейрон поглощает все вещи в конце мира. Те же, кто принимает слова "друг от друга", думают, что вещи виновны не перед апейроном, а друг перед другом. Третьи же вообще отрицают



возникновение вещей из апейрона. В греческом тексте выражение "из чего" стоит во множественном числе, а потому там апейрон не подразумевается, а вещи рождаются друг из друга. Такое истолкование противоречит космогонии Анаксимандра. Вещи возникают из апейрона и виновны друг перед другом. Но их ~ вина состоит не в рождении, а в том, что они нарушают меру, в том, что они агрессивны. Нарушение меры есть разрушение меры, пределов, что означает возвращение вещей в состояние безмерности, их гибель в безмерном, т. е. в апейроне,

Апейрон Анаксимандра  
самодостаточен. Апейрон, гордо  
заявил о первоначале и субстанции  
мироздания милетский философ,  
"все объемлет и всем управляет".  
Апейрон не оставляет места для  
богов и других сверхъестественных  
сил.

Анаксимандр как ученый.  
Анаксимандр ввел то, что называли  
"гномон" - элементарные солнечные  
часы, которые были известны ранее  
на Востоке. Это вертикальный  
стержень, установленный на  
размеченной горизонтальной  
площадке. Время дня определялось

по направлению тени. Самая короткая тень в течение дня определяла полдень, в течение года - в полдень летнее солнцестояние, самая длинная тень в течение года в полдень - зимнее солнцестояние. Анаксимандр построил модель небесной сферы - глобус, начертил географическую карту. Он занимался математикой. Он "дал общий очерк геометрии" (Л 2).

Анаксимен. Анаксимен - ученик и последователь Анаксимандра. Он в отличие от своего учителя, который писал, как отметили сами древние, "вычурной прозой", писал просто и безыскусственно. Это говорит о

становлении научного и философского языка, об освобождении его от пережитков мифологии и социоантропоморфизма. Анаксимен, как и милетские философы, был ученым. Но круг его научных интересов уже, чем у Анаксимандра. Вопросы биологии и математики его, по-видимому, не интересовали. Анаксимен - астроном и метеоролог. Он автор своего сочинения "О природе".

Апейрон как воздух. Не удержавшись на высоте абстрактного мышления Анаксимандра, Анаксимен нашел первоначало всего сущего в самой

бескачественной из четырех стихий - в воздухе. Анаксимен называет воздух беспредельным, т. е. апейрос. Так апейрон превратился из субстанции в ее свойство. Апейрон - свойство воздуха.

Космогония. Анаксимен сводил все формы природы к воздуху. Все возникает из воздуха через его разрежение и сгущение. Разрежаясь, воздух становится сначала огнем, затем эфиром, а сгущаясь, - ветром, облаками, водой, землей и камнем. Анаксимен подошел здесь к диалектической идее превращения количественных изменений в качественные. Разрежение он

связывал с нагреванием, а сгущение - с охлаждением. Это, конечно, неверно. Поскольку дыхание теплое, ему казалось, что воздух при выдыхании разрежается и оттого теплеет.

Анаксимен думал, что Солнце - это земля, которая раскалилась от своего быстрого движения.

Земля и небесные светила парят в воздухе. Земля при этом неподвижна, а другие светила движутся воздушными вихрями.

Психология и атеизм. Первые милетские философы, Фалес и

Анаксимандр, насколько нам известно, мало говорили о душе, о сознании. Фалес связывал душу со способностью к самодвижению. Магнит, говорил он, имеет душу, потому что он притягивает железо. Тем более ценно то немногое, что мы находим по этому вопросу у Анаксимена. Завершая построение единой картины мира, Анаксимен видел в беспредельном воздухе начало и тела, и души. Душа воздушна.

Что же касается богов, то Анаксимен также выводил их из воздуха.

Августин сообщает, что "Анаксимен богов не отрицал и не обошел их

молчанием". Но он, сообщает Августин, был убежден, что "не богами создан воздух, а что они сами из воздуха" (А 10). Итак, боги - модификация материальной субстанции. Что же тогда в них божественного? - спрашивает христианский теолог.

Научные догадки. Некоторые догадки Анаксимена довольно удачны. Град образуется при замерзании выпадающей из туч воды, а если к этой замерзающей воде примешан воздух, то образуется снег. Ветер - уплотнившийся воздух, что неверно. Плоская Земля неподвижно парит в воздухе. Так же парящие плоские



Солнце, Луна и планеты, которые Анаксимен отличил от звезд, движутся космическими ветрами.

Анаксимен исправил ошибку Анаксимандра и поместил звезды далее Луны и Солнца. Состояние погоды он связывал с активностью Солнца,

## ЛЕКЦИЯ XXIV

### ТЕМА 56. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Аристотель - величайший древнегреческий философ. Ф. Энгельс назвал Аристотеля "самой универсальной головой" среди

древнегреческих философов,  
мыслителем, исследовавшим  
"существеннейшие формы  
диалектического мышления" 1 /  
Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.  
20, с. 19./.

Аристотель жил в 384 - 322 гг. до н.  
э. Родина Аристотеля - полис  
Стагира, расположенная на Северо-  
Западном побережье Эгейского моря,  
рядом с Македонией, от которой она  
зависела. Отец Аристотеля Никомах  
- придворный врач македонского  
царя Аминты III, а сам Аристотель -  
сверстник сына Аминты, будущего  
македонского царя Филиппа II.

Первый афинский период. В 367 г. до н. э. семнадцатилетний Аристотель прибыл в Афины и стал слушателем "Академии" Платона, где он пробыл двадцать лет, вплоть до смерти основателя "Академии" в 347 г. до н. э. Платон был намного старше Аристотеля. Он сумел разглядеть гениального юношу и высоко его оценить. Сравнивая Аристотеля, которого он называл "умом", с другим своим учеником - Ксенократом, Платон говорил, что если Ксенократ нуждается в шпорах, то Аристотель - в узде. Со своей стороны Аристотель высоко ценил Платона. В написанном Аристотелем

на смерть Платона стихотворении говорилось, что дурной человек не должен сметь даже хвалить Платона. Однако Аристотель уже в школе Платона увидел уязвимые места платоновского идеализма. Позднее Аристотель скажет: "Платон мне друг, но истина дороже". Платонизм будет подвергнут проницательной и нелюбезной критике. Но первое время, как это видно из ранних сочинений Аристотеля, он полностью разделяет взгляды Платона. В 355 г. до н. э. положение Аристотеля в Афинах упрочилось в связи с приходом к власти в этом городе промакедонской партии.

Однако смерть Платона и нежелание Аристотеля оставаться в "Академии", возглавленной преемником Платона, его племянником Спевсиппом, побудили Аристотеля оставить Афины.

Годы странствий. Покинув их, Аристотель первые шесть лет живет в малоазийской Греции, сперва в прибрежном городе Ассосе, а затем в городе Митилена на соседнем с Ассосом острове Лесбосе. Выбор Аристотеля не был случайным. В Ассосе проживали два ученика Платона - Эраст и Кориск, в Митилену Аристотеля пригласил уроженец Лесбоса Теофраст - друг и

сотрудник великого мыслителя. В Ассосе Аристотель нашел себе жену в лице некоей Пифиады - приемкой дочери атарнейского тирана и основателя Ассоса философа Гермия. Связанный с Македонией Гермий был вскоре казнен персами после жесточайших пыток. Перед смертью он просил передать своим друзьям-философам, что он не совершил ничего недостойного философии, которую он, видимо, высоко ценил. Признанный героем и мучеником Эллады, Гермий был удостоен памятника в ее религиозном центре - в Дельфах. Надпись к памятнику сделал Аристотель. Он же воспел

своего тестя в пеане, где сравнивает его с Гераклом и Ахиллом.

В конце 40-х годов 4 в. до н. э.

Аристотель был приглашен Филиппом II на роль воспитателя сына Филиппа - тринадцатилетнего Александра - и переехал в столицу Македонии Пеллу. Воспитание Александра Аристотелем продолжалось около четырех лет. Впоследствии великий полководец скажет: "Я чту Аристотеля наравне со своим отцом, так как если отцу я обязан жизнью, то Аристотелю тем, что дает ей цену". Аристотель не пытался сделать из Лександра философа, как это сделал бы, по-

видимому, Платон, одержимый мыслью, что люди не будут счастливы, пока ими не начнут управлять философы. Трудно, конечно, сказать, насколько философу удалось облагородить характер македонца - человека, стоявшего, по представлению классического грека, на границе между эллином и варваром. Отношения учителя и ученика никогда не были теплыми. И как только Александр стал царем Македонии, он постарался избавиться от Аристотеля, которому пришлось вернуться на родину - в Стагиру, где он провел около трех



лет. В это время произошло важное событие: в битве при Херонее (338 г. до н. э.) македонское войско Филиппа II разгромило соединенное войско греческих полисов. Классической Греции как совокупности суверенных полисов пришел конец. Аристотель же возвращается в Афины.

Второй афинский период. Оказавшись снова в Афинах пятидесятилетним мужем, Аристотель открывает здесь философскую школу - Ликей, названный так потому, что школа находилась рядом с храмом Аполлона Ликейского ("волчьего"). В

состав территории школы входили тенистый сад с крытыми галереями для прогулок, Поэтому школа Аристотеля называлась также "перипатетической" (т. е. "прогулочной"), а члены школы - "перипатетиками" (т. е. "прогуливающимися"). Их было много, ибо Аристотель имел не одну сотню учеников и последователей. Аристотель преподавал в Лнкее двенадцать лет. Второй афинский период Аристотеля полностью совпадает с завоевательной эпопеей Александра, покорившего всю западную часть полосы древней цивилизации и вторгнувшегося даже

в ее среднюю часть - в Индию, т. е. с "эпохой Александра", которая была, как подчеркивает К. Маркс, временем "высочайшего внешнего расцвета" Эллады 2 /См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 98 - 99./.

Скоропостижная смерть Александра вызвала в Афинах антимакедонское восстание. Аристотель был обвинен в богохульстве - вспомнили о пеане Аристотеля в честь Гермия, который был человеком, тогда как пеан подобает лишь богу. Не дожидаясь суда, Аристотель передал управление Ликеем Теофрасту и покинул Афины, как оказалось, навсегда - Аристотель

вскоре умер на острове Эвбея в вилле своей покойной матери. В завещании Аристотель просил перезахоронить останки своей первой жены рядом со своей могилой, определил содержание своей второй жене Герпилле - матери сына Аристотеля Никомаха, отдал распоряжение относительно обоих своих детей: Пифиада (от первого брака) и Никомаха; некоторым своим рабам он даровал свободу. Схолархом Ликея стал Теофраст.

Сочинения. Наследие Аристотеля велико, хотя оно дошло до нас далеко не все. Еще будучи слушателем "Академии", Аристотель писал здесь

диалоги, в которых начинающий философ подражал Платону. От них до нас дошли лишь фрагменты, а также переложения. И в тех и в других Аристотель оставался еще в основном на позициях платоновского идеализма. В эпоху же Ликея были созданы коллективные труды, выполненные под руководством Аристотеля. В частности, это было описание ста пятидесяти восьми государственных устройств.

Самая большая группа произведений эпохи Ликея (хотя частично они были написаны до этой эпохи) - собственные произведения зрелого Аристотеля. Это в большинстве

своим неотработанные произведения, состоящие из "книг" 2 /В Древней Греции "книгой" называлась часть произведения, которая трактовала какой-либо более или менее законченный вопрос и помещалась на отдельном папирусном свитке./, созданных в разное время, на разных этапах философского развития философа.

Существует "Аристотелев вопрос" - вопрос хронологической последовательности сочинений Аристотеля, и при этом не только самих этих сочинений, но и входящих в их состав частей - "книг". Однако этот вопрос еще менее разрешим,

чем аналогичный "Платонов вопрос". Исследователи дают порой совершенно различные их решения, например: одни относят биологические труды Аристотеля к третьему периоду (т. е. ко "второму афинскому периоду"), а другие - ко второму ("годы странствий"). Единственное, с чем согласны, по-видимому, все,- это то, что диалоги Аристотеля предшествуют его трактатам и написаны в период его пребывания в "Академии". Однако важный диалог "О философии" некоторые исследователи относят ко второму периоду.

"Эвдем". Другой диалог раннего Аристотеля - "Эвдем" рисует нам автора как убежденного платоника, полностью разделяющего идеалистическое учение о потусторонних идеях как вечных и неизменных образцах и причинах преходящих вещей чувственного мира, об антагонизме бессмертной и возвышенной души и смертного и низменного тела, о познании как воспоминании душой некогда полученного ею в потустороннем мире знания, которое она утратила в результате телесного воплощения. В диалоге рассказывается о том, как молодой киприот Эвдем, друг



Аристотеля, изгнанный со своего родного острова по политическим мотивам и примкнувший к платоновской школе, находясь в фессалийском городе Фера, тяжело заболел. Однако во сне ему было предсказано, что он выздоровеет и вернется на родину, тиран же города Фера будет убит. И в самом деле: Эвдем выздоровел, а тиран был убит, но сам Эвдем также вскоре погиб, так и не вернувшись на родину. Однако Аристотель утверждает, что сбылось и третье предсказание, ибо под "возвращением на родину", предсказанным прекрасным юношей, явившимся Эвдему во сне, должно

понимать вовсе не прибытие Эвдема на Кипр, а возвращение души Эвдема в идеальный мир, в мир истины, красоты и добра. В этом диалоге Аристотель прямо объявляет союз души и тела противоестественным. Он одобряет слова Феогнида:

Лучшая доля для смертных - на свет  
никогда не родиться

И никогда не видеть яркого Солнца  
лучей.

Если ж родился, войти поскорее в  
ворота Аида

И глубоко под землей в темной  
могиле лежать 1. /Античная лирика.

М., 1968, с. 150./

"Протрептик". В произведении "Протрептик" (обращение, увещевание), написанном уже не в диалогической форме, Аристотель обращается к правителю Кипра Темисону, увещевая его стать покровителем философии. Аристотель выдвигает мысль о неупразднимости философии, ибо ей служат даже те, кто ее отрицает: говоря, что философия никчемна, они связывают себя философским суждением. Аристотель же готов согласиться с тем, что философия трудна, но он никак не согласен с ее мнимой никчемностью, бесполезностью, хотя философия и в

самом деле не снисходит до частных, оставаясь на уровне всеобщего и неизменного бытия. Но даже и в таком случае философия полезна, так как она дает человеку образцы поведения в частной и общественной жизни. Философию нельзя считать и трудной, о чем свидетельствует ее быстрое развитие без стороннего вмешательства.

Нетрудно заключить, сколь велики будут успехи науки (в "Протрептике" философия трактуется как знание вообще), если она получит поддержку со стороны государства. Оставаясь в данном произведении еще на позициях платоновского

мировоззрения, Аристотель доводит до крайности платоновский антагонизм души и тела своим сравнением: душа в теле подобна живому человеку, связанному с трупом (так этрусские пираты поступали с оставшимися в живых пленниками).

Трактаты. Сохранившиеся произведения зрелого Аристотеля можно разбить на восемь групп: логические, общефилософские, физические, биологические, психологические, этические, политикоэкономические и искусствоведческие произведения.

Логика - детище Аристотеля. Наука о мышлении и его законах изложена великим ученым в таких его трактатах, как "Первая аналитика", "Вторая аналитика", "Топика", "Опровержение софизмов", "Категории" (впрочем, есть небезосновательное мнение, что это не аристотелевское произведение), "Об истолковании". Позднее логические сочинения Аристотеля были объединены под общим названием "Органон" ("Орудие") .

Умозрительная физика Аристотеля отразилась в таких его сочинениях, как "Физика", "О небе", "О

возникновении и уничтожении", "Метеорология" и др. Биология, в целом составлявшая часть физики, также ведет свое начало с Аристотеля, с его работ: "История животных", "О частях животных", "О движении животных", "О происхождении животных". Аристотелю принадлежит и первый психологический трактат - сочинение "О душе", к которому примыкают восемь небольших трактатов.

Велики заслуги Аристотеля в области этики. До нас дошли три этических сочинения Аристотеля: "Никомахова этика", "Эвдемова

этика", "Большая этика". "Политика" и "Экономика" Аристотели составляют группу политико-экономических сочинений. Вопросы искусствovedения рассмотрены Аристотелем в его "Поэтике". К ней примыкает "Риторика". Главное собственно философское произведение Аристотеля - "Метафизика".

"Метафизика". Аристотель никогда не называл свою философию метафизикой. Вообще во времена Аристотеля этого слова не было. Это неологизм, возникший, по-видимому, в 1 в. до н. э. Когда Андроник Родосский систематизировал



рукописи Аристотеля, то он поместил собственно философские "книги" философа после "книг" по физике и, не зная, как их назвать, обозначил словами: "То, что после физики" ("после" - по-древнегречески "мета"). Так образовалось новое слово - "метафизика", получившее со временем широкое распространение в философии.

"Метафизика" Аристотеля - как бы полуфабрикат. Она сложилась стихийно из разных "книг" и частей "книг". Отсюда ее неясности, противоречия и повторы. В "Метафизике" четырнадцать книг.

При этом книга V совершенно самостоятельна - это первый в истории философии словарь философских терминов. Книга XII так же самостоятельна, как и XIV и частично XIII. Поздняя часть XIII книги - новый вариант XIV и частично I книг (4-я и 5-я главы XIII книги - прямое переложение 6-й и 9-й глав I книги) . Ранняя часть XI книги предвосхищает содержание III, IV и VI книг. В целом в "Метафизике" можно различить ранние и поздние части, а внутри них - основные и побочные. Ранние части были созданы во второй период ("годы странствий"), поздние - в третий

("второй афинский период") .

Ранними считаются I, III и IV книги, поздними и основными - VI, VII и VIII книги, к ним примыкают IX и X. Остальные книги - II, V, XI, XII, XIII, XIV - можно считать побочными.

Ядро "Метафизики" - VI, VII и VIII книги, с них надо начинать изучение этого памятника древнегреческой философии.

Колебания Аристотеля. Философская доктрина Аристотеля в целом трудна для понимания. Во многом это объясняется плохим состоянием текста, но также и тем, что сам Аристотель так и не смог ясно решить для себя такие важные

философские проблемы, как взаимоотношение общего и отдельного, ума и тела, эмпирического и рационального познания. Именно в попытках решить их Аристотель колебался между "линией Платона" и с "линией Демокрита".

## ТЕМА 57. АРИСТОТЕЛЬ О ПРЕДМЕТЕ ФИЛОСОФИИ

Философия у Аристотеля достаточно четко выделяется из всей сферы знания, хотя и у него этот процесс еще не закончен. Отсюда различение им "первой философии" и "второй философии". Физика для Аристотеля

все еще философия, но уже "вторая". Но кроме физики как умозрительного рассуждения о природе (другой тогда физики не могло быть) у Аристотеля есть еще "первая философия", предмет которой отличен от предмета физики как "второй философии".

Предмет "первой философии" (позднее названной "метафизикой") - не природа, а то, что существует сверх нее. Аристотель ограничивает природу определенными рамками, природа у него не совпадает с сущим, сущее шире природы, которая есть для него лишь один из родов сущего. Если бы дело обстояло иначе, то

философия не имела бы права на существование, не имела бы своего предмета. Поскольку же предметом физики являются материя и подвижные, изменчивые "чувственные сущности", то, с точки зрения Аристотеля, философия имеет право на самостоятельное существование лишь в том случае, если в области сущего есть нематериальные причины и сверхчувственные и неподвижные, вечные сущности. Сам философ говорит об этом так: "Главным образом нужно исследовать и разработать вопрос: является ли что-либо, кроме материи,

самостоятельной причиной или нет" (Метаф. III, 1, с. 44) 1. /То есть "Метафизика", кн. III, гл. 1. Цит. по кн.: Аристотель. Метафизика. М. - Л., 1934./ "Вопрос идет о том, существует ли, помимо чувственных сущностей, [еще] какая-нибудь неподвижная и вечная, или же нет, и если существует, то в чем она" (XIII, 1, с. 218),

На оба вопроса Аристотель отвечает утвердительно: да, нематериальные самостоятельные причины существуют, существуют также и сверхчувственные неподвижные и вечные сущности. Их-то и изучает философия, "первая философия". И

эти причины и эти сущности ценнее того, чем занимается физика, поэтому философия "идет впереди" физики, поэтому она "первая", а физика - "вторая". Если бы нематериальных причин, неподвижных и вечных сущностей не было, а была бы лишь природа, то на первое место среди наук следовало бы ставить физику.

Позднее такие сверхчувственные, обособленные, вечные и неподвижные сущности были названы метафизическими, а наука о них получила название метафизики, ей сопутствовал и метафизический метод, поскольку предметы



метафизики мыслились неизменными, лишёнными развития, вечными (правда, ирония истории философии состояла в том, что идущее перед физикой у самого Аристотеля было названо метафизикой, т. е. идущим после физики). "Первая философия", по Аристотелю, - наука "наиболее божественная" в двух смыслах: владеть ею пристало скорее богу, чем человеку, ее предметом являются "божественные предметы", поэтому Аристотель называет свою философию теологией, учением о боге (первым, по-видимому, вводя в обращение это слово).

Сверхчувственные, вечные и неподвижные сущности и нематериальные причины Аристотель связывает с богом. Поэтому предметом философии Аристотеля оказывается бог (в его особом, философском понимании, о чем ниже).

Однако бог лишь "одно из начал" (I, 2, с. 22). Поэтому философия Аристотеля все же шире теологии. Она изучает вообще "начала и причины [всего] сущего ...поскольку оно [берется] как сущее" (VI, 1, с. 107). Аристотель называет эти причины "высшими", а начала - "первыми".

Таким образом, предмет философии у Аристотеля расширяется.

Поскольку же это высшие причины и первые начала всего сущего как сущего, то в центре внимания Аристотеля оказывается сущее как таковое. На вопрос, "имеет ли первая философия общий характер или она подвергает рассмотрению какой-нибудь один род бытия и какую-нибудь одну сущность" (VI, 1, с. 108), Аристотель отвечает, что "первая философия" - эта "наука философа" - имеет своим предметом "сущее вообще", "сущее как таковое", "сущее просто", что она "исследует общую природу сущего как такового" и

рассматривает некоторые соотнесению ему принадлежащие свойства. О сущем же, подчеркивает Аристотель, говорится в нескольких значениях, поэтому получается, что предмет философии Аристотеля как некая поисковая область весьма обширен. Вся философия Аристотеля - попытка разобраться в сущем, открыть его структуру, найти в нем главное, определить его по отношению к не-сущему, или к небытию.

Основной же вопрос философии, вопрос об отношении сущего, бытия к мышлению, в ясной форме у Аристотеля не ставится, а ставится

неявно. У каждого крупного философа прошлого времени основной вопрос философии принимал в силу его неосознанности неявную и свойственную только этому философу форму. Выше мы видели, как представлял себе основной вопрос философии Платон в диалоге "Софист". У Аристотеля в силу его колебаний между материализмом и идеализмом основной вопрос философии выступает в менее явной форме, чем у Платона. Для Аристотеля основной вопрос философии выражается, по-видимому, в тех двух вопросах, о которых говорилось выше:

существует ли самостоятельная нематериальная причина и существуют ли неподвижные и вечные сущности. В вопросе об отношении таких нематериальных сверхприродных сущностей и физических сущностей и скрывается, по-видимому, основной вопрос философии в философии Аристотеля.

В целом Аристотель - панлогист. Он, как и Парменид, к которому Аристотель ближе, чем к Гераклиту, - сторонник тождества бытия и мышления: формы мышления для него есть формы бытия, и наоборот. Что это так, очевидно из трактовки

того, что сам Аристотель называет "началом для всех других аксиом" (IV, 3, с. 39). Это начало также входит у него в предмет философии; поскольку оно имеет отношение также ко всему сущему, его действие универсально. Это же начало помогает у Аристотеля определить взаимоотношение бытия и небытия, решить проблему небытия, поставленную уже до Аристотеля Парменидом и развитую Демокритом и Платоном. Но это должно быть предметом следующей темы.

ТЕМА 58. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ И

# ПРОТИВОРЕЧИИ. ОСНОВНОЙ ЗАКОН БЫТИЯ. БЫТИЕ И НЕБЫТИЕ

Проблема противоположностей была поставлена задолго до Аристотеля Гераклитом, который, как известно, учил об их тождестве: жизнь и смерть, добро и зло, прекрасное и безобразное, свобода и рабство оказывались у этого диалектика, в сущности, одним и тем же. Но Аристотель резко отрицательно относится к Гераклиту.

Обобщая его диалектику, Аристотель фиксировал утверждение Гераклита о том, что одно и то же существует и



не существует (т. е. применительно к вышеприведенным четырем парам противоположностей это означает, что поскольку жизнь есть жизнь и в то же время смерть, добро есть добро и в то же время зло и так далее, то жизнь и смерть, добро и зло одновременно существуют и не существуют). Возражая Гераклиту, Аристотель утверждает, что "невозможно, чтобы противоположные вещи вместе находились в одном и том же" (IV, 3, с. 63). Заметим, что Аристотель не говорит здесь о тождестве противоположностей, как это имело место у Гераклита, утверждавшего,

что одно и то же живое и мертвое и т. п.

Для Аристотеля такой оборот совершенно бессмыслен, он его даже не обсуждает. Для него очевидно, что противоположности сами по себе не существуют, поэтому надо говорить не о живом и мертвом, прекрасном и безобразном и т. п., а о живом или мертвом существе и т. п., т. е.

противоположности должны всегда иметь своего носителя, которому они могут быть присущи или неprisущи, в котором они могут находиться или не находиться. Аристотель говорит об этом вполне однозначно в четырнадцатой книге "Метафизики":

"Все противоположные определения всегда восходят к некоторому субстрату, и не одно [из них] не может существовать отдельно" (XIV, 1, с. 239). Поэтому "из числа противоположностей ничто не, является в полном смысле слова началом всех вещей" (XIV, 1, с. 239). В самом деле, как противоположности могут быть началами, если они нуждаются для своей реализации в некоем субстрате, носителе, в том, в чем они должны находиться? Итак, возражая Гераклиту, Аристотель не говорит, что живое и мертвое не одно и то же, такая формулировка для него уже

явно некорректна, он говорит, что живое и мертвое как некие "противоположные вещи" не могут вместе находиться в одном и том же т. е. в одном и том же, надо полагать, существе. Но Аристотель на этом не останавливается. Его глубокий аналитический ум говорит ему, что противоположность противоположности рознь, что имеется сложная система противоположностей.

Различие, противоположащее, противоположность и противоречие. Аристотель говорит о противоположностях неоднозначно, употребляет разные термины в

разных местах. Сообщаемое в V книге "Метафизики" отличается от того, что он указывает в десятой. Но обобщая, можно заметить, что Аристотель исходит из принципа различия. Противоположное возможно лишь там, где есть различие. Но не всякое различие есть противоположное. Между различием и противоположным Аристотель вставляет противолежащее и определяет его как наибольшее законченное различие. Противоположное же оказывается одним из видов противолежащего. Другой вид противолежащего - противоречие. Итак,

противоположность и противоречие  
- виды, противоположащее - род.

Теперь Аристотель может перейти к  
главному - к указанию различия  
между противоположностью и  
противоречием. Мы говорим о двух  
взаимоисключающих сторонах как о  
противоположностях, если между  
ними возможно среднее, т. е.  
отсутствие одной стороны не  
означает непременно присутствие  
другой. Если человек недурен, то это  
не означает, что он непременно  
хорош. Человек может быть и не  
хорош, и не дурен, а чем-то средним.  
Но, конечно, при этом мы должны  
рассматривать предмет с одной точки

зрения. В данном случае мы рассматриваем человека с нравственной стороны. В противном случае сопоставляемые качества не будут противоположностями, как, например, красота и доброта. Это не противоположности, они друг друга не исключают, человек может быть и красивым, и добрым, тогда как он не может быть и плохим, и хорошим. Поэтому сопоставляемые качества должны принадлежать к одному и тому же роду, о чем ясно говорится в "Категориях" - там противоположное определяется как то, что в пределах одного рода наиболее отстоит друг от друга.

В случае противоречия среднего нет. Например, число может быть или четным, или нечетным, при этом отсутствие одной стороны непременно влечет за собой присутствие другой. Число или четное, или нечетное, третьего здесь не дано, число не может быть ни четным, ни нечетным, тогда как человек может быть ни плохим, ни хорошим. Поэтому и между двумя противоречащими друг другу суждениями об одном и том же не может быть ничего среднего (IV, 7, с. 75). В одной из своих логических работ, во "Второй аналитике", Аристотель говорит, что



"противоречие есть антитеза, в которой самой по себе нет ничего промежуточного; одна часть противоречия есть утверждение чего-нибудь относительно чего-нибудь, другая - отрицание" (1,2). Здесь речь идет о том, как мы мыслим предмет. Но так как для Аристотеля, как было уже отмечено, мышление и бытие тождественны, следовательно то, как мы мыслим предмет, говорит и о том, каков предмет в действительности. Об этом ясно сказано в "Метафизике": "Так как невозможно, чтобы противоречащие утверждения были вместе истинными по отношению к одному и тому же

[предмету], то очевидно, что и противоположные [определения] также не могут находиться в одном и том же предмете" (IV, 6, с. 74).

Здесь "противоположные [определения]" - объективные свойства предметов, так что от логики мы вернулись к онтологии.

Основной закон бытия. Как уже отмечалось, у Аристотеля законы мышления есть одновременно и законы бытия. Аристотель следует здесь за Парменидом, отождествлявшим предмет и мысль о нем. Поэтому то, что он называет "началом для всех других аксиом",

мы можем назвать также основным законом бытия у Аристотеля, в котором он находит также одно из первоначал и первопричин всего сущего, поскольку действие этого закона универсально. Согласно этому закону, противолежащее не может быть присуще одному и тому же. Мы говорим здесь "противолежащее", потому что этот запрет относится и к таким крайностям, между которыми есть среднее, и к таким, для которых среднего нет. Но обычно говорят о противоположностях, поскольку противоречие - это не столько один из видов - наряду с противоположностью -

противолежащего, сколько все же дальнейшее развитие противоположности, ее максимальное заострение, поэтому то, что верно относительно противоположности, тем более верно относительно противоречивости.

В "Метафизике" основной закон бытия (сам Аристотель называет это "началом для всех других аксиом") дан в двух формулировках. Краткая касается несовместимости существования и несуществования чего бы то ни было. Полная говорит о несовместимости существования и несуществования чего бы то ни было в чем бы то ни было. Краткая

формулировка гласит: "Вместе существовать и несуществовать нельзя" (IV, 4, с. 63), а полная утверждает, что "невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле" (IV, 3, с. 63). Между обеими формулировками возможен переход, который у Аристотеля отсутствует. Однако его можно реконструировать, превратив краткую формулировку в суждение: "Невозможно, чтобы существование было и не было присуще одному и тому же". В этом суждении существование и несуществование, бытие и небытие приобретают

двойное наличие: в качестве предиката и в качестве связки. В суждении утверждается, что невозможно об одном и том же сказать: "это есть существующее" и "это не есть существующее", или "это есть несуществующее". В первом из последних суждений существование присутствует дважды: как связка и как предикат. Во втором из последних суждений наряду с существованием присутствует и несуществование, или небытие: в первом случае в связке ("не есть"), а во втором случае - в предикате ("несуществующее") .

Теперь предикат "существующее" заменим любым другим, например "доброе". Получится развернутая, полная формулировка. В нашем примере она означает, что невозможно, чтобы доброта была и не была присуща одному и тому же существу в одно и то же время ("вместе") и в одном и том же смысле. Последнее очень важно. Гераклит отождествлял противоположности, потому что он брал и в разных смыслах, в разных отношениях. У него морская вода - и питье, и отрава, у него обезьяна и прекрасна, и безобразна в разных отношениях: для человека морская

вода отравя, но для морских рыб -  
питье, и обезьяна может быть  
прекрасной среди обезьян, но и  
самая прекрасная обезьяна  
безобразна по сравнению с самым  
безобразным человеком. Аристотель  
запрещает такое вольничанье. Один  
и тот же человек может быть и  
прекрасным, и безобразным  
одновременно, но лишь в разных  
смыслах. Для человека, который  
считает, что красота присуща лишь  
молодости, старый человек никогда  
не покажется прекрасным. Но другой  
человек может понимать красоту по-  
другому, и для него и некоторые  
старики могут быть прекрасными.



Аристотель не обосновывает свое "начало для всех других аксиом". Оно для него самодостаточно, потому что всякое доказательство предполагает действие этого начала. А если он и обосновывает, то от противного: всякий, кто опровергает это начало, приходит в противоречие с самим собой (IV, 4, с. 63 - 69).

Следовательно, это начало нельзя отвергать, оно "самое достоверное из всех начал" (IV, 3, с. 63), имеет силу для всего существующего (IV, 3) и поэтому, как уже отмечалось, входит в предмет первой философии (а поскольку в логическом аспекте своим оно изучается логикой, то это

означает, что у Аристотеля онтология и логика - две стороны одной и той же науки).

Формулируя свой основной закон бытия (и мышления), Аристотель опирался (как почти и везде) на своего учителя Платона. Именно Платон обратил внимание на то, что противоположности могут присутствовать в своем носителе лишь в разных смыслах, который таким образом участвует в двух противоположных идеях (например, вращающийся волчок и подвижен, и неподвижен в разных смыслах), но сами противоположные идеи никогда не могут совпасть. Аристотель же

конкретизировал учение Платона, в плотную подошедшего к закону запрещения противоречия, запрещения как в мысли о предмете, так и в самом предмете.

Бытие и небытие. Основной закон бытия Аристотеля запрещает существование небытия. Сказать, что не-сущее есть сущее, означает нарушение запрета. Аристотель сочувственно цитирует слова Парменида: "Ведь никогда не докажут, что то, чего нет, существует", - но он подчеркивает устарелость той формы аргументации, при помощи которой Парменид доказывал, что небытия

нет и быть не может. Парменид, как известно считал, что небытие не существует потому, что оно и немыслимо, и несказанно, а коль скоро мы о нем мыслим или о нем говорим, то оно становится бытием (как содержание мысли и смысл слова). Фактически Парменид не различал бытие как предикат и бытие как связку. Аристотель далек от такой наивности. С точки зрения Аристотеля мы можем судить о небытии, не превращая его тем самым в бытие. Например, когда мы говорим, что небытие есть несуществующее, то это не означает, что небытие есть и тем самым

небытие есть бытие, а означает лишь то, что небытию присуще качество несуществования. Конечно, поскольку мы судим о небытии, оно в каком-то смысле есть, но вовсе не в том смысле, в каком есть бытие. Поэтому Аристотель подчеркивает что, "не-сущее есть, только не в непосредственном смысле, а в том, что оно есть не-сущее" (VII, 4, с. 117).

Аристотель отрицает существование небытия. Его существование запрещено основным законом бытия. Но в относительном смысле у Аристотеля небытие все же существует. И в самом деле, он

признает, что "в трех смыслах может быть речь о небытии" (XII, 2, с. 204). Об этих трех смыслах будет сказано далее. Пока же отметим, что Аристотель в самом бытии различает большее и меньшее бытие, иначе он не сказал бы: "Есть нечто, в большей мере существующее" (VII, 3, с. 115). Следовательно, в том, что в меньшей мере существует, есть небытие. Его нет лишь в том, что существует в наибольшей мере. Таким образом, отрицание существования небытия уживается у Аристотеля с допущением существования небытия в относительном, ограниченном и конкретном смысле,

## ТЕМА 59. СУЩЕЕ И СУЩНОСТЬ У АРИСТОТЕЛЯ

Представление о большем и меньшем сущем реализуется у Аристотеля в том, что можно назвать уровнями сущего, бытия. В своей непосредственности сущее - совокупность "единичных предметов", "этих вот вещей", "отдельных вещей", "сущностей, воспринимаемых чувствами", или "чувственных сущностей".

Чувственный мир для Аристотеля вполне реален. Это не платоновский театр теней. Но Аристотель не

согласен с убеждением обыденного наивного реализма, утверждавшего, что сущее исчерпывается его чувственной картиной. В своем доказательстве сверхчувственного бытия, сущего Аристотель отталкивается от факта существования науки о мире, науки, конечно, еще сугубо умозрительной (другой науки эпоха Аристотеля не знала). Философ говорит: "Если помимо единичных вещей ничего не существует, тогда, можно сказать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все подлежит восприятию через чувства, и нет науки ни о чем, если только не называть наукой



чувственное восприятие" (III, 4, с. 51).

Другое доказательство наличия в бытии сверхчувственного уровня исходит из предположения наличия в мире вечных и неподвижных сущностей как основы порядка (XI, 2, с. 183), что, конечно, вовсе не обязательно, так как только метафизический порядок нуждается в вечном и неподвижном. Так или иначе, всякое единичное имеет свою суть, которая постигается умом, а не чувствами и является предметом науки. Такая суть вечна и в себе неизменна, неподвижна; совокупность этих сущностей образует

высший, сверхчувственный уровень бытия, на котором бытия больше, чем на уровне чувственных, единичных вещей, на уровне природы. Эти два уровня не внешни, напротив, второй уровень существует внутри первого. Поэтому уровень суеты - совсем не потусторонний идеальный мир Платона. Иначе говоря, это не уровень потусторонних идей Платона, а уровень сущностей явлений и вещей самой все же природы.

Сущность. Сущность - ключ к сущему. Аристотель подчеркивает, что "вопрос о том, что такое сущее,- этот вопрос сводится к вопросу, что

представляет собою сущность" (VI, 1, с. 144). Проблеме сущности посвящено ядро "Метафизики" - VII и частично VIII книги. В понимании сущности Аристотель уже весьма далек от первых "физиологов", сводивших сущность к той или иной форме вещества, как Фалес к воде. Он не согласен и с пифагорейцами, которые сущность находили в числах. Он разошелся уже и с академиками и не считал, что сущность - это идея или их совокупность.

В своем исследовании проблемы сущности Аристотель насчитывает шесть возможных ее воплощений. Он говорит, что "сущностью признают

субстрат, суть бытия и то, что из них состоит, а также - всеобщее" (VII, 13, с. 133), или: "...о сущности говорится если не в большем числе значений, то в четырех основных во всяком случае: и суть бытия, и общее, и род принимают за сущность всякой вещи, и рядом с ними, в-четвертых, [лежащий в основе вещи] субстрат" (VII, 7, с. 115) . Обобщая эти два высказывания, мы и получаем шесть возможных сущностей: 1) субстрат, 2) суть бытия, 3) то, что состоит из сути бытия и субстрата, 4) всеобщее, 5) общее и 6) род. Они должны пройти испытание критерием сущности.

Два критерия сущности. У Аристотеля два критерия сущности: 1) мыслимость, или познаваемость в понятии, и 2) "способность к отдельному существованию" (VII, 3, с. 115) . Однако, строго говоря, эти два критерия несовместимы, потому что лишь единичное "обладает самостоятельным существованием безоговорочно" (VIII, 1, с. 140 - 141), однако единичное не удовлетворяет первому критерию, оно не постигается умом, не выражается понятием, ему нельзя дать определения. Аристотелю приходится искать компромисса между двумя критериями. Здесь и

выявляются основные его колебания между материализмом и идеализмом. Аристотель ищет золотую середину. Надо найти такую сущность, которая бы была способна к самостоятельному существованию и была бы познаваема в понятии. С этим требованием он и подходит к шести возможным сущностям.

Субстрат. Субстрат ("подлежащее") определяется Аристотелем онтологически и логически (в соответствии с параллелизмом онтологии и логики у Аристотеля). Логически субстрат - это "то, о чем сказывается все остальное, тогда как он сам уже не сказывается о другом"

(VII, 3, с. 115). Онтологически же он то, что "лежит в основе двояким образом, и ли как эта вот отдельная вещь... или как материя для осуществленности" (VII, 13, с. 133). В первом случае субстрат совпадает с третьей возможностью сущности, ибо то, что состоит из сути бытия и субстрата, и есть единичная вещь. Во втором случае субстрат есть материя (о ней ниже). Отметим сейчас, что Аристотель отказывает материи в праве быть сущностью - она не способна к отдельному существованию и она непознаваема в понятии. Так что материя не проходит у него на роль сущности по

обоим критериям. Что же касается единичной вещи, то она, как уже сказано, хотя и субстрат, однако не сущность, ибо не только невыразима в понятии (единичному нельзя дать определения), но к тому же является составным целым. Единичная вещь ведь состоит из сути бытия и субстрата (на этот раз материи), а составное позже своих частей.

Род, общее и всеобщее. Род, общее и всеобщее подходят к роли сущности по первому критерию, но не подходят по второму. Здесь Аристотель решительно расходится с Платоном и академиками, у которых идеи, объединявшие род, общее и всеобщее,



как раз и были наделены отдельным существованием. Аристотель об этом говорит так: "Если взять философов современных, они скорее признают сущностями общие моменты в вещах (роды - это общие моменты), а [как раз] родам, по их словам, присущ характер начал и сущностей в большей мере" (XII, 1, с. 203).

Аристотель совершенно несогласен с этими "современными философами". Что касается родов, то он четко определяет, что "роды не существуют помимо видов" (III, 3, с. 50).

Следовательно, роды самостоятельно не существуют, и они не могут быть сущностями. Поэтому для

Аристотеля немислимо говорить, как это делали академики, о самостоятельной идее, например мебели. Мебели как таковой не существует, она существует только в качестве столов, стульев, кроватей и т. п. Поэтому нельзя говорить и о том, что есть самостоятельная, существующая независимо от сознания человека идея мебели. Это для Аристотеля совершенно ясно.

Род - это общее. Общее также не может быть сущностью, потому что общее не существует помимо единичного.

Не может быть сущностью и всеобщее. Ведь оно тем более не способно к самостоятельному существованию. Аристотель говорит: "Всеобщим называется то, что по своей природе присуще многим" (VII, 13, с. 133). Но если всеобщее присуще многим, у чего же оно будет сущностью? Или у всех вещей, которые тем или иным всеобщим объемлются, или ни у одной. Но у всех всеобщее сущностью быть не может. А если всеобщее будет сущностью у одной, тогда и все остальное, к чему относится это всеобщее, будет этой вещью.

Конечный вывод Аристотеля такой:  
"Ни всеобщее, ни род не есть  
сущность" (VI1I, 1, с. 140).

Категории. Вершина всеобщего -  
категории, наиболее общие роды  
высказываний (XII, 4, с. 20б), далее  
несводимые друг к другу и не  
обобщаемые. В "Категориях" дается  
полный перечень и анализ десяти  
категорий. В "Метафизике" такого  
полного перечня, а тем более анализа  
категорий нет, но категории там  
упоминаются, хотя в неполном и  
разном составе. Например, "мысль  
ставит в связь или разделяет либо  
суть [вещи], либо качество, либо

количество, либо еще что-нибудь подобное" (VI, 2, с. 12), или:  
"Категории поделены на группы - [означая] сущность, качество, действие и страдание, отношение и количество" (XI, 12, с. 200) . Итак, названы шесть категорий: суть [вещи], или сущность, качество, количество, отношение, действие и страдание. Аристотель поясняет, что когда мы говорим о сущности, или о сути вещи, то мы отвечаем на вопрос, "что она есть", а не на вопрос, какова эта вещь (качество), как велика она (количество) и т. п.

Анализируя эти категории, Аристотель находит между ними

принципиальное различие: он резко отделяет категорию сути вещи, или категорию сущности, от других категорий. Только категория сущности означает в общей форме то, что способно к отдельному, самостоятельному существованию. Все остальные пять и даже девять категорий обобщают то, что самостоятельно не существует, а существует лишь как то, что присуще тому, что обобщено в категории сущности, или сути вещи. Говоря о качестве, количестве, отношении и т. д., Аристотель подчеркивает, что "ни одно из этих свойств не существует от природы само по себе и не

способно отделяться от сущности" (VII, 1, с. 113), что "все другие определения высказываются о сущности" (VII, 3, с. 115), что, кроме сущности, ничто не может существовать отдельно (XI, 1, с. 203), так что все категории, кроме сущности, "нельзя даже, пожалуй, без оговорок считать реальностями" (XII, 1, с. 12). Эта позиция Аристотеля у него постоянна. И в "Физике" он настаивает на том, что "ни одна из прочих категорий не существует в отдельности, кроме сущности: все они высказываются о подлежащем "сущность" (I, 2, с. 7) 1 / См.: Аристотель. Физика. М., 1936,

кн. I, гл. 2, с. 7./, или: "Только сущность не высказывается по отношению какому-либо подлежащему, а все прочие категории - по отношению к ней" (I, 1, с. 17) . Искомой сущностью оказывается то, что было обозначено как "суть бытия". Но это требует дальнейшего анализа.

Необходимо отметить, что Аристотель связывает первый смысл допущения небытия с категориями. Небытие не существует само по себе, оно в относительном смысле существует в некоторых категориях (например, не-белый, нигде, никогда



и т. п.), но не в категории сущности - сущности ничто не противоположно.

## ЛЕКЦИЯ XXV

### ТЕМА 60. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ЧЕТЫРЕХ ПЕРВОНАЧАЛАХ

Таким образом, подлинной сущностью, по Аристотелю, является категория сущности, или сути бытия, сущность любой вещи. Выясняя, в какой мере она отвечает двум критериям сущности, следует учитывать различное понимание сущности Аристотелем. В "Категориях" он различает сущности первичную и вторичную. Первичная,

или первая, сущность - это единичная вещь, вторичная, или вторая, сущность - виды и роды. В "Метафизике" же, напротив, первая сущность - это не единичная вещь, а о второй сущности вообще не говорится (столь принципиальное отличие между "Метафизикой" и "Категориями" и дает основание некоторым исследователям не считать автором "Категорий" Аристотеля). В "Метафизике" подчеркнуто, что род не может быть сущностью. Однако возникает вопрос, не является ли ею вид, ибо род существует всегда в своих видах. Единичная вещь не может быть

сущностью, так как она  
неопределима, хотя и автономна. Но  
автономен ли вид? Или он тоже  
существует лишь в индивидах?

Главное противоречие онтологии  
Аристотеля. Изучая "Метафизику"  
Аристотеля, В. И. Ленин заметил об  
ее авторе, что "путается человек  
именно в диалектике общего и  
отдельного, понятия и ощущения etc.,  
сущности и явления etc" 1 /Ленин В.  
Л. Полн. собр. соч., т. 2Э, с. 327./. Это  
положение В. И. Ленина важно  
понять конкретно. У Аристотеля нет  
никакой путаницы, когда надо  
выбирать между категорией  
сущности и другими категориями.

Для него несомненно, что все девять категорий, начиная со второй, обозначают то, что самостоятельно вне вещей не существует. Реально же существует только то, что обозначается категорией сущности. Он не "путается" между родами и видами: роды существуют лишь в видах. Для него нет проблемы, следовательно, в том, существует ли прекрасное само по себе (у Платона оно существовало как идея прекрасного), или в том, существует ли мебель как таковая (у Платона могла быть и идея мебели). Как мебель, так и прекрасное сами по себе, по Аристотелю, не существуют.

Путаница же Аристотеля начинается тогда, когда ему приходится выбирать между единичной вещью и ее ближайшим видом, между данным столом и столом вообще (или письменным, обеденным, кухонным столом, если их принять за ближайшие виды), между данным человеком и человеком (или мужчиной, женщиной, ребенком, стариком, если это принять за ближайшие виды по отношению к этому человеку). Выше было отмечено, что два критерия сущности у Аристотеля несовместимы, что он ищет компромисса между ними. Такой

компромисс состоит в том, что он принимает за сущность не единичную вещь, ибо она неопределима, не род, ибо он самостоятельно не существует, и не качество, количество и т. п., ибо они также самостоятельно не существуют, а то, что уже определимо и что ближе всего к единичному, настолько к нему близко, что почти с ним сливается. Это и будет искомой в "Метафизике" сущностью, названной здесь "сутью вещи", или "сутью бытия вещи".

**Формальная причина** . "Суть бытия" вещи - ее форма, или ее "первая сущность" (в "Метафизике").

Форма, суть бытия и первая сущность в "Метафизике" - синонимы. "Формою я называю суть бытия каждой вещи и первую сущность",- подчеркивает Аристотель (VII, 7, с. 121). Конечно, Аристотель не употреблял латинского слова "форма", а употреблял греческое слово "морфэ" (слово это живет в русском языке как "морфология"). Ключом к пониманию формы (морфэ) Аристотеля является отождествление ее с сущью вещи (с первой сущностью, по "Метафизике"), с сущью бытия вещи. Поэтому форма - не всякое общее начало, а

минимально общее, и притом такое, которое соответствует самостоятельно существующим вещам, поскольку именно они - существительные.

Понимание сути бытия, а тем самым и формы как минимально общего, такого общего, которое почти сливается с единичным, дабы, как Антей от Земли, черпать у него силу для существования, но все же не слиться до неразличимости, довольно драматично выражено в VII книге "Метафизики", где автор, говоря о сущности и сути бытия, как раз и колеблется между общим (лишь минимально общим) и отдельным. С



одной стороны, он говорит, что "суть бытия и сама вещь - одно и то же" (VII, 6, с. 120), что "суть бытия есть основным образом вот эта отдельная вещь" (VII, 4, с. 117). С другой же стороны, он оговаривается, что суть бытия и сама вещь - одно и то же лишь некоторым образом и что, как сказано выше, суть бытия является вот этой отдельной вещью лишь "основным образом". Или более ясно: "Суть бытия признается за сущность отдельной вещи" (VII, 6, с. 119). Сущность Вещи - это последнее видовое отличие и определение вещи (VII, 12, с. 132), определение же вещи - это "формулировка, состоящая из

видовых отличий, и притом - из последнего из них" (там же). Окончательный вывод Аристотеля гласит, что "суть бытия не будет находиться ни в чем, что не есть вид рода" (VII, 4, с. 117). Поэтому, когда Аристотель заявляет, что "суть бытия для тебя состоит в том, чем ты являешься сам по себе" (VII, 4, с. 116), то это надо понимать лишь в том смысле, что ты человек, а вовсе не в том, что ты личность.

Таким образом, форма как суть бытия вещи - это тот и иной вид определенного рода. Только он отвечает - с натяжкой - обоим критериям сущности. Но сколь ни

мала такая натяжка, в силу ее оказывается, что вид у Аристотеля все же обладает самостоятельной сущностью, вид отрывается от индивидов и превращается в форму как вечную и неизменную - ту самую метафизическую сущность, которая и является предметом философии. Подгоняя вид под второй критерий сущности (ибо первому он заведомо отвечает), Аристотель и срывается в идеализм. Общее все же не трактуется им как часть, сторона, сущность отдельного. Само отдельное оказывается вторичным по отношению к общему. Правда, это минимально общее, которое

первично и по отношению к более широкому общему (в этом главное отличие Аристотеля от Платона).

Форма, по Аристотелю, находится посредине между отдельным и родовым, которые существуют благодаря видовому. Именно оно главное, решающее начало бытия и знания. Форма - не качество, не количество, не отношение, а то, что составляет суть вещи, без чего ее нет. Аристотель, правда допускает, что и другие категории, кроме категории сущности, имеют свою суть бытия, ибо ведь можно спросить: "Что такое белое?", но "не в основном смысле" (VII, 4, с. 118). Форма же - суть бытия

В основном смысле, а в этом основном смысле "суть бытия имеется у одних только сущностей" (VII, 5, с. 119).

Форм столько, сколько низших видов, далее не распадающихся ни на какие другие виды. Концентрируя внимание на таких видах, Аристотель способствовал конкретному исследованию природы, невозможному без внимания к единичному, но с точки зрения нахождения в нем общего. Вид, конечно, важнее, чем род, ибо, объединяя индивиды в виды или же дробя на них род, мы глубже поймем природу, чем если бы мы

сосредоточились лишь на родах и  
парили бы над природой в  
бесплодном умозрении. Но все же  
виды Аристотеля метафизичны - это  
вечные и неизменные сущности.  
Правда, они не сотворены богом.  
Аристотель говорит, что "форму  
никто не создает и не производит"  
(VIII, 3, с. 144). Но все же они  
существуют сами по себе и, будучи  
внесенными в материю, как бы  
творяют вещи. К тому же в материю их  
в конечном счете вносит бог.  
Поэтому **каждая чувственная  
сущность или отдельное есть нечто  
составное: она слагается из активной  
формы и пассивной материи -**

**восприемницы формы.** Здесь Аристотель приближается к своему учителю Платону.

**Материя. Материальная причина .** Как уже отмечено, материя не может быть сущностью. Как и "форма", "материя" - латинское слово, не известное Аристотелю. Он употреблял здесь греческое слово "хюлэ", означавшего: лес, кустарник, дрова, строевой лес; необработанный материал; тема, предмет исследования или описания; осадок, гуща, муть; наконец, материя в самом общем смысле.

Материя в понимании Аристотеля - вовсе не то, что мы понимаем под материей. Аристотелевская материя двояка. Во-первых, материя - бесформенное и неопределенное вещество, "то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее" (VII. 3, с. 115). Такова "первая материя". Во-вторых, материя в более широком смысле - это "то, из чего вещь состоит" (V, 24, с. 111), и то, "из чего вещь возникает" (VII, 7, с. 121). Такая материя включает в себя и



"первую материю", из которой состоят и возникают вещи, и притом все вещи, которые состоят из первоматерии, если их лишить всех форм. Непосредственно же вещи состоят и возникают из уже оформленной "последней материи". Такая материя - материя лишь для того, что из нее непосредственно возникает. Так, камни - материя лишь для каменного дома и вообще для того, что из них строят, но сами по себе камни - не просто материя, а неоднократно оформленная материя, это первоматерия, получившая форму земли, которая получила затем, в свою очередь, форму каменности.

Такая материя имеет свою суть бытия (в той мере, в какой она оформлена) эта материя и определима, и познаваема. Первая же материя "сама по себе непознаваема" (VII, 10, с. 128).

Аристотелевская материя пассивна, безжизненна, неспособна сама по себе из себя ничего породить. По своей неопределенности она похожа на апейрон Анаксимандра, но сходство на этом и кончается: у Анаксимандра апейрон активен, он обладает движением, он все из себя порождает.

Очень важно и то, что материя Аристотеля вечна, не уступая в этом форме. Материя и форма - два совечных начала. "Нельзя приписать,- сказано в "Метафизике",- возникновения ни материи, ни форме" (XII, 3, с. 205).

Роль материи в мировоззрении Аристотеля очень велика. Все, что существует в природе, состоит из материи и формы. Без материи не может быть природы и вещей. Выше уже отмечалось, что Аристотель понимал вещь как составное целое, состоящее из субстрата-материи и сути бытия - формы. Вещь как

"индивидуальная сущность" (XII, 3, с. 205) вторична по отношению к материи и форме. Вещь возникает в результате того, что в материю вносится форма. Итак, материя - соучастник формы в вещах.

Но хотя материя и вечна, именно она источник преходящности вещей, именно благодаря материи, стоящей на черте бытия и небытия, а может быть, и выходящей за эту черту, вещь способна быть и не быть" (VII, 7, с. 221). Кроме того, материя - источник индивидуализации вещей. Правда, этот вопрос для Аристотеля неразрешим.

Если все люди обладают одной сущностью (а согласно Аристотелю, так и есть), ибо суть бытия людей в том, что они люди, тогда все люди должны были бы обратиться в одного человека, существенная разница между ними исчезает. Допустить же, что каждый человек имеет свою суть бытия, свою сущность, Аристотель не может, ибо такая сущность была бы неопределимой. Поэтому он пишет: "Будет ли сущность одна у всех, например у (всех) людей? Это было бы нелепо: ведь все вещи, у которых сущность одна, - [образуют] одно. А может быть, таких сущностей будет много, и они будут

различные? Но и это невозможно" (III, 4, 51) . Здесь Аристотель не находит ничего лучшего, как указать на материю как источник индивидуализации. "И это различные вещи,- говорит он,- благодаря материи, она (вещь. - А. Ч.) в обоих случаях [различная], а вместе с тем - одно и то же по виду (ибо вид неделим) " (VIII, 8, с. 124). Поэтому "то, что по числу образует множество, все имеет материю" (XII, 8, с. 214), и все "предметы различаются по материи" (XII, 2, с. 204), и не только предметы, но и люди: Каллий и Сократ различны "благодаря материи" (VII, 8, с. 124).

Однако материя не может придать существенные различия, поэтому люди, в сущности, одинаковы. Эта общефилософская установка не отражается на социальном утверждении Аристотеля о природном неравенстве людей, из которых одни якобы по своей сущности рабы. Философски же остается совершенно неясным, как то, что не содержит в себе никакой определенности, можно индивидуализировать, поскольку в материи нет существенных различий. Именно поэтому материя составляет источник случайности в мире. Выходит, что все различия между

вещами случайны (разумеется, вещами одного и того же вида). Если же эти различия не случайны, тогда в этом мнимом уже виде надо искать несколько видов, внутри которых различия между индивидами случайны.

Возможность и действительность. До сих пор отношение между формой и материей мы трактовали статично: форма как суть вещи, как ее сущность - общее, материя - тот материал, в котором это общее неоднократно запечатлено. Но данное отношение Аристотель трактует динамически, вводя в философию эпохальные понятия



"возможность" ("дюнамис") и "действительность" ("энергейа"). Они позволяют представить отношение материи и формы в движении.

Носителем возможности является материя. Оформляясь, она переходит из состояния возможности в состояние действительности: "Материя дается в возможности, потому что она может получить форму, а когда она существует в действительности, тогда Она [уже] определена через форму" (IX, 8, с. 158 - 159). Но полная действительность - это не действительность вещи, а

действительность формы, в форме нет примеси возможности [быть и не быть], которая вещи придается материей. Отсюда относительность любой вещи. Вещь действительна лишь в той мере, в какой Она обладает сущью. Говоря, что действительность идет впереди возможности (IX, 8, с. 159), Аристотель отдает приоритет форме перед материей, впадая тем самым в идеализм.

По мере своего оформления материя утрачивает свои возможности стать иной. Но и самая последняя материя сохраняет тем не менее какую-то возможность стать иной, но уже в

пределах определенного вида. Когда вещь изменяется, оставаясь, в сущности, той же самой (человек стареет), то это происходит благодаря материи.

Понятие возможности у Аристотеля делает мир диалектичным. Тот закон бытия, о котором говорилось выше, на уровне возможности не действует. Аристотель исключил для вещей возможность содержать в себе противоположности, а тем более противоречия. Но суть возможности состоит в том, что она содержит в себе противоположности.

Аристотель и говорит, что "в возможности одно и то же может

быть вместе противоположными вещами, но в реальном осуществлении - нет" (IV, 5, с. 70). Поэтому Гераклит был бы прав, если бы все, что он утверждал о единстве противоположностей, он утверждал бы под знаком возможности. В самом деле, человек может быть и живым, и мертвым, и добрым, и злым, и прекрасным, и безобразным, но в действительности он или жив, или мертв и т. п.

Далее, возможность - одна из форм существования относительного небытия. Материя может обладать формой, но может быть и лишена ее, будучи таким образом

первоматерией. Даже если материя обладает формой, то она лишена всех остальных. Лишенность ("стерезис") - это и есть небытие. Таков второй смысл небытия из тех трех смыслов, которые упоминались выше. Таким относительным небытием и оказывается материя, особенно первая материя, у которой лишенность тотальна. Однако надо отметить, что Аристотель предпочитает видеть в первой материи не столько отсутствие форм, не столько лишенность, сколько способность воспринимать любые формы, богатство возможностей, поэтому его материя - не столько

платоновское почти что небытие,  
сколько именно жизнерадостная  
возможность стать всем.

Наконец, сама диалектика  
возможности и действительности  
позволяет Аристотелю определить в  
самом общем виде движение  
(изменение): "Движением надо  
считать осуществление в  
действительности возможного,  
поскольку это - возможно" (XI, 9, с.  
195).

Энтелехия и телеология. Целевая  
причина. "Осуществление"  
выражается у Аристотеля термином  
"энтелехия". Например, по

Аристотелю, яйцо является птенцом  
в возможности, но не энтелехиально.  
Аристотелевское мировоззрение  
телеологично. В его представлении  
все процессы, имеющие смысл,  
обладают внутренней  
целенаправленностью и  
потенциальной завершенностью. И  
это тотально. "Обусловленность  
через цель,- подчеркивает  
Аристотель, - происходит не только  
"среди поступков, определяемых  
мыслью", но и "среди вещей,  
возникающих естественным путем"  
(XI, 8, с. 193). Из примера с  
цыпленком и яйцом видно, что  
Аристотель называл энтелехией

осуществление целенаправленного процесса. Конечно, в то же время он не мог знать, как в действительности в яйце формируется птенец, и был вынужден рассуждать умозрительно. В результате у него получилось, что "формальный" птенец предшествует реальному птенцу, ибо "с точки зрения сущности действительность идет впереди возможности" (IX, 8, с, 159).

В определенной мере это верно, ибо развитие птенца в яйце - это реализация и развертывание генетического кода, заложенного в зародыше цыпленка. Но это, по-видимому, неверно относительно



неорганической природы. Какая программа может быть у галактики? К тому же Аристотель имел в виду не столько некую программу, сколько благо. Для него цель - это стремление к своему благу. Всякая возможность стремится реализовать себя, стать полномерной. Поэтому каждая потенция, стремясь к реализации, стремится тем самым не только к своему благу, но и к благу вообще. Поэтому у Аристотеля понятие цели, которое на уровне науки того времени никак не могло быть раскрыто конкретно, сводится к понятию стремления к благу. Но это благо не потустороннее, как у

Платона, не благо вообще, а конкретное благо как завершение и осуществление конкретной потенции, ее энтелехия. В понятии "того, ради чего", в понятии цели как самоосуществления, отождествляемого с благом, и находит Аристотель третью высшую причину, или третье первоначало всего сущего, первоначало, действующее повсюду и всегда.

Движущая причина. Четвертое и последнее первоначало Аристотель находит в движущей причине. Ведь "всякий раз изменяется что-нибудь действием чего-нибудь и во что-нибудь" (XII, 3, с. 205). Говоря об

источнике движения как движущей причине, Аристотель исходит при этом из некоей догмы, согласно которой "движущееся [вообще] должно приводиться в движение чем-нибудь" (XII, 8, с. 212), что означает отрицание спонтанности движения. Материя у Аристотеля, как уже было сказано, пассивна. Активна форма, она же сущность (неделимый вид): "Сущность и форма, это - деятельность" (IX, 8, с. 159). Однако и эта деятельность имеет внешний источник в некоей высшей сущности, высшей форме, в некоем перводвигателе. В "Метафизике" сказано: "Чем

вызывается изменение? Первым двигателем. Что ему подвергается? Материя. К чему приводит изменение? К форме" (XII, 3, с. 205).

Четыре первоначала, или высшие причины. Аристотель так подытоживает свое учение о первых началах и высших причинах в "Метафизике": "О причинах речь может идти в четырех смыслах: одной такой причиной мы признаем сущность и суть бытия...; другой причиной мы считаем материю и лежащий в основе субстрат; третье - то, откуда идет начало движения; четвертый - причину, противолежащую [только что]

названной, а именно - "то, ради чего" [существует вещь] и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения) " (I, 3, с. 23). При этом разъясняется, что суть бытия - основание, почему вещь такова, как она есть, основание, восходящее в конечном счете к понятию вещи как некоторой причине и началу. В другой книге "Метафизики" сказано: "Причина в одном смысле обозначает входящий в состав вещи [материал], из которого вещь возникает... В другом смысле так называется форма и образец, иначе говоря - понятие сути бытия... Далее, причина, это - источник, откуда берет свое первое

начало изменение или успокоение... Кроме того, о причине говорится в смысле цели, а цель, это - то, ради чего" (V, 2, с. 79).

Вещь обычно обладает всеми четырьмя причинами. Например, причинами статуи являются и ваятельное искусство, и медь: первое - как источник движения, вторая - как материя. Но действуют и формальная причина, и целевая. Скульптор, создавая статую, придает ей форму, которую он имел в голове как цель, определявшую все его действия - не стихийные, а целеустремленные, а в случае успеха

при реализации цели в материале - и энтелехиальные.

В деятельности человека присутствуют все четыре разновидности причин. Аристотель это подметил глубоко. Однако он этим не ограничился и уподобил мироздание человеческой деятельности, что стало уже проявлением антропоморфизма. В своем учении о высших причинах и первых началах всего сущего Аристотель отдал дань свойственному всякому идеализму отвлеченному безличному - в отличие от мифологического -

философско-идеалистическому антропоморфизму.

Итак, не считая основного закона бытия, или начала всех аксиом, у Аристотеля четыре первоначала: материальная причина, отвечающая на вопрос "Из чего?"; формальная причина, отвечающая на вопрос "Что это есть?"; движущая причина, отвечающая на вопрос "Откуда начало движения?"; целевая причина, отвечающая на вопрос "Ради чего?".

Все четыре причины извечны. В "Метафизике" сказано: "Все причины должны быть вечными" (VI, 1, с. 108). Но сводимы ли они друг к



другу? И да, и нет. Материальная причина несводима к другим. А формальная, движущая и целевая причины фактически сводятся к одной. В "Физике" об этом сказано так: "Что именно есть" и "ради чего" - одно и то же, а "откуда первое движение" - по виду одинаково с ними" (II 7, с. 34 - 35).

Таким образом, четыре причины распадаются на две группы: на материю и совечную ей формально-движущо-целевую причину. Рассмотрим ее специально.

## ТЕМА 61. ТЕОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Таковой триединой причиной у Аристотеля оказывается бог. Тем самым "первая философия" оборачивается теологией. Именно Аристотель вводит этот термин в философский обиход.

В качестве формальной причины бог - вместилище всех сверхприродных, обособленных от материи, неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, метафизических, сущностей, с наличием которых в мироздании и связывал Аристотель право философии на существование в качестве самостоятельной науки наряду с физикой. Как вместилище метафизических сущностей сам бог,

утверждает Аристотель в двенадцатой книге "Метафизики", есть "некоторая сущность, вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей" (XII, 7, с. 211).

В качестве движущей причины бог - перводвигатель, хотя сам он и неподвижен. Если бы он был подвижен, то по вышеупомянутой догме Аристотеля, согласно которой все, что движется, приводится в движение чем-то иным, бог не мог бы быть перводвигателем и потребовался бы какой-то иной перводвигатель за его пределами. Но как возможен неподвижный двигатель? Здесь Аристотель

полностью скатывается в антропоморфизм. Бог "движет как предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами], не находясь в движении" (ХП, 7, с. 210). Бог движет как "предмет любви" (там же).

Но в таком случае бог движет как целевая причина - движущая причина оказывается целевой. Аристотель так и не смог конкретизировать это свое надуманное учение. Но надо отметить, что стремление к богу как цели, предмету желания и мысли, и любви не уводит от мира. У Аристотеля любить бога - значит

любить самого себя и достигать  
энтелехии в своей деятельности, что  
означает полную реализацию  
потенции.

Будучи формой, перводвигателем и  
целью, бог начисто лишен материи.  
Поскольку материя вносит начало  
возможности, потенциальности, то  
нематериальный бог - чистая  
действительность и  
осуществленность, высшая  
реальность. Бог отделен от мира  
индивидуального, обособлен от  
жизни людей, он не вникает в  
частности. Мир отдельного, мир  
единичных, индивидуальных,  
чувственных сущностей -

недостойный предмет для бога, ведь "лучше не видеть иные вещи, нежели видеть [их]" (XII, 9, с. 215). Бог неизменен - ведь всякое изменение было бы для него изменением к худшему.

Бог Аристотеля - философский бог. Впервые мы встретились с ним у Ксенофана, ибо его бог безличный. Высмеяв человекообразных, антропоморфных богов политеистической мифологии, Ксенофан стал учить о некоем едином боге как совпадающем с миром активном мышлении. Таков же и бог Аристотеля, правда, он не совпадает с миром, а обособлен от

него. Аристотель - не пантенст, как Ксенофан. Хотя Аристотель говорит о боге, что "бог есть живое существо" и что "жизнь несомненно присуща ему" (X.Π, 7, с. 211), но под жизнью бога Аристотель понимает исключительно деятельность его разума - божественное мышление. Собственно говоря, сам бог и есть чистый деятельный разум, самодовлеющее, само на себе замкнутое мышление.

Аристотелевский бог мыслит сам себя, бог, говорит Аристотель,- это "разум [который] мыслит сам себя .... и мысль [его] есть мышление о мышлении" (XΠ, 9, с. 215) . В боге,

поскольку в нем нет материи, предмет мысли и мысль о предмете совпадают. В "Метафизике" сказано: "Поскольку, следовательно, предмет мысли и разум не являются отличными друг от друга в тех случаях, где отсутствует материя, мы будем иметь здесь тождество, и мысль будет составлять одно с предметом мысли" (XII, 9, с. 215). Бог Аристотеля - духовный Абсолют, ибо один из главных его признаков - совпадение субъекта и объекта. Мысля самого себя, бог тем самым мыслит самое божественное и самое ценное. Природу бог не мыслит. Бог замкнут на самом себе. Но неясно,



однако, что все же мыслится богом: мыслит ли он формы бытия, не сами вещи, а их сути, виды вещей, неделимые виды, а также и роды, которые, как мы выше выяснили, никак нельзя считать формами, или же бог мыслит формы мысли, ведь мышление мышления есть логика, а логика мыслит не о собаках и созвездиях, а о понятии, суждении, умозаключении и т. п. В последнем случае бог - это логик, как бы обожествленный философ. В боге философ обожествляет сам себя и то самое мышление, благодаря которому возможна философия как мыслящее мировоззрение. Но мы так и не

узнаем, содержательно или формально мышление бога, мыслящего самого себя.

Представления Аристотеля о боге весьма неконкретны, что и неудивительно, ибо такой бог - плод его философствующей фантазии. Поэтому В. И. Ленин говорит, что "Аристотель так жалко выводит бога против материалиста Левкиппа и идеалиста Платона" 1. /1 Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 255./ Левкипп и Демокрит отрицали, как сказано, богов, и отношение Аристотеля к этим философам-атомистам было выражением борьбы идеализма с материализмом. Что же

касается Платона, то в этом пункте мы наблюдаем борьбу внутри лагеря идеализма. Здесь бог не против безбожия, а один бог как бы выступает против другого бога. Это было частью общей полемики Аристотеля против Платона, борьбы Ликея и Академии.

## ТЕМА 62. АРИСТОТЕЛЬ О ПРЕДШЕСТВУЮЩИХ УЧЕНИЯХ О БЫТИИ

Аристотель - первый историк философии. При рассмотрении любой проблемы он прежде всего стремится выяснить, что об этом думали до него. Поэтому историко-

философскими экскурсами пронизаны все его труды. Наиболее значительна для истории доаристотелевской философии первая книга "Метафизики", где начиная с третьей главы, в самом начале которой Аристотель перечисляет свои нам уже известные четыре первоначала сущего, он рассказывает о понимании бытия своими предшественниками.

Вспоминая о том, что было сказано во "Введении" к данному курсу относительно методов субъективной истории философии, можно попытаться выяснить, какого метода придерживается Аристотель в своем

довольно цельном историко-философском очерке. Он совсем не эмпирик (как многие последующие доксографы). метод Аристотеля скорее теоретико-логический, чем эмпирически-исторический. К истории философии Аристотель подходит с определенной установкой - с позиции своего понимания первоначал и высших причин. Ему представляется, что до него все философы стремились открыть эти причины, но не смогли постичь их полностью - отсюда неполноценность их философии. Своя же философская доктрина представляется Аристотелю

фактически (хотя прямо он так не говорит) энтелехией развития философской мысли в Греции. Такой подход не мог не исказить картину дсаристотелевской философской мысли. Она модернизируется Аристотелем, переводится им на язык зрелой философии 4 в. до н. э., излагается в терминах его перипатетической школы. Отсюда широко дебатнуемая в настоящее время проблема, насколько верны описания учений Анаксимандра, Гераклита, Парменида и других древнегреческих философов, принадлежащие Аристотелю и прочим перипатетикам. Некоторые

историки античной философии вообще отрицают ценность перипатетического изображения раннеантичной философии. Но этот вопрос очень сложен.

Вернемся, однако, к Аристотелю. Как он оценивает значение и пользу субъективной и объективной истории философии? Пользу первой из них Аристотель видит прежде всего в ее негативном аспекте, а ее значение состоит в том, "чтобы ... не впасть в те же самые ошибки" (XIII, 1, с. 218).

Объективная же история философии, как ее понимал сам Аристотель, оценивается им невысоко. Он

подчеркивает ее случайное приобщение к истине. Аристотель сравнивает предшествующих философов с необученными и с неискусными в битвах людьми: "Ведь и те, оборачиваясь во все стороны, наносят иногда прекрасные удары, но не потому, что знают; и точно так же указанные философы не производят впечатление людей, знающих, что они говорят" (I, 4, с. 25). Аристотель отмечает незрелость философской мысли до него: Эмпедокл "лепечет" (там же), Парменид выражает свое учение "в устарелой форме" (XIV, 2, с. 242). Изучение Аристотелем



предшествующей философии укрепляет его в приверженности к своему учению о четырех причинах. "Мы имеем,- говорит он о предшествующих ему философах,- от них тот результат, что из говоривших о начале и причине никто не вышел за пределы тех [начал] ... но все явным образом так или иначе касаются, хотя и неясно, а все же [именно] этих начал" (I, 7, с. 30).

Согласно Аристотелю, философия в Греции фактически начинается материалистами, ибо это были философы, обходившиеся лишь одной материальной причиной. Первым из них был Фалес. Начиная

теперь историю античной философии с Фалеса, мы основываемся именно на Аристотеле. Свидетельство Аристотеля позволяет нам также считать, что в Древней Греции философия началась как стихийный натурфилософский материализм в отличие от Древнего Китая и Древней Индии, где философия, как мы видели, зарождается как нравственное и социальное учение, как системно-рационализированная этика. В Древней Греции философия зарождается как системно-рационализированное учение о природе, ищущее в ней единое

начало прежде всего для всех природных, а затем уже психических и социальных форм. Признавал первых древнегреческих философов материалистами, Аристотель, однако, приписывает им свое понимание материи. Это, как мы уже знаем, "то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются (I, 3, с. 23). Приписывает он им также термин "элемент" ("стойхейон"), которого первые философы не знали. Что же касается термина "начало" ("архэ"), то этот вопрос спорен.

Итак, "из тех, кто первым занялся философией, большинство считало

началом всех вещей одни лишь начала в виде материи: то, из чего состоят все вещи, из чего первого они возникают и во что в конечном счете разрушаются, причем основное существо пребывает, а по свойствам своим меняется,- это они считают элементом и это - началом вещей" (I, 3, с. 23) . "Основное существо" здесь следует понимать как материю, "первую материю", ибо именно она неизменна, оставаясь той же самой при любых изменениях. Здесь Аристотель, можно сказать, опрокидывает в прошлое свое учение о материи и формах и других временно приобретаемых ею

свойствах (позднее названных акциденциями, акциденциальными формами) .

Так выглядит история материальной причины. Что же касается движущей, то, согласно Аристотелю, поиски первых философов распространялись и на нее. При этом Аристотель совершенно не задумывался над тем, в какой мере материальная причина у первых философов была и движущей, поскольку он уже разделил эти причины, лишив материю активности. Отсюда его интерес лишь к тем философам, которые искали особую, отдельную от материи, причину движения, ко всем

тем, "кто делает началом дружбу и вражду, или ум, или любовь" (I, 7, с. 30). Нетрудно догадаться, что здесь имеются в виду Эмпедокл, Анаксагор и Гесиод с его "складкоистомным Эросом", а также Парменид в той мере, в какой в его мнимой картине мира центральное место занимает Афродита, распоряжающаяся Эросом как своим сынок. Особенно высоко Аристотель ценил мнение Анаксагора об Уме-Нусе. Анаксагор представляется нашему философу трезвым среди пьяных.

Что же касается формальной причины, то, как указывает Аристотель, "суть бытия и сущность

отчетливо никто не указал, скорее же всего говорят [о них] те, кто вводит идеи" (I, 3, с. 23). А это, как известно, Платон и академики, критике учения которых Аристотель уделяет особое место.

Критика теории идей. Если к прежним философам Аристотель относится снисходительно, то к своим непосредственным противникам, из среды которых он сам только что вышел, - враждебно. Но это не личная вражда, а вражда идейная. Известны слова Аристотеля: "Хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине"

(Этика I, 4, с. 7) - слова, которые в историко-философской традиции звучат короче: "Платон мне - друг, но истина дороже".

Аристотель подверг критике платонизм в основном уже после смерти своего учителя, когда самостоятельно действовали Спевсипп, Ксенократ и другие академики. Да и учение позднего Платона, когда он от теории идей стал склоняться к теории чисел, сильно отличалось от того учения, которое мы находим в известных нам диалогах Платона. Поэтому платонизм по Аристотелю - не совсем тот платонизм, который мы



находим в доступных нам сочинениях Платона (хотя, правда, у Аристотеля есть и много информации по привычному нам классическому платонизму).

Аристотель, по существу, указывает на гносеологические корни платонизма, а тем самым и идеализма вообще. Аристотель показывает, что Платон совершил принципиальную ошибку, приписав самостоятельное существование тому, что самостоятельно существовать не может (эта ошибка мышления позднее стала называться гипостазированием). Действительно, Аристотель, как мы видели, имел

основание обвинить в такой ошибке Платона в той мере, в какой он сам в своем учении о сущности провозгласил, что роды и все, что подводится к категории, кроме первой, самостоятельно, независимо от вещей не существуют, а потому и не могут быть превращены, в сущности, в обособленные от вещей идеи. Тем самым Аристотель закрывал лазейку для идеализма, хотя своим пониманием категории сущности открывал для него другую. В своем же учении о боге Аристотель, как мы видели, еще больше продвинулся в сторону идеализма. Поскольку же вид, по

Аристотелю, первичен не только по отношению к родам и другим послесущностным категориям, но и по отношению к отдельному, он приобретает значение сущности неизменной и вечной, метафизической сути бытия и формы. Однако, критикуя Платона, Аристотель в пылу полемики забыл об этом. Поэтому В. И. Ленин и подчеркнул, что "когда один идеалист критикует основы идеализма другого идеалиста, от этого всегда выигрывает материализм" 1 /Ленин В. И. Полн, собр. соч., т. 29, с. 255./.

Действительно, в своей критике идеализма Платона Аристотель как бы невольно становится на материалистические позиции и приходит в противоречие со своим собственным, хотя и половинчатым и колеблющимся, но все же объективно-идеалистическим учением о существовании обособленных от материи, сверхприродных и неподвижных сущностей, которые он называет первыми, ибо "вечные вещи - прежде преходящих" (IX, 8, с. 159), и учением о боге. Правда, говоря об идее бога у Аристотеля, В. И. Ленин отмечает, что, "конечно, это -

идеализм, но он объективнее и  
отдаленнее, обиднее, чем идеализм  
Платона, а потому в натурфилософии  
чаще = материализму" 2 /Там же./.

Действительно, бог в учении  
Аристотеля чужд мирозданию. Он не  
творит мир, как демиург Платона  
[недаром Аристотель - сам ученик  
Платона - с недоумением  
спрашивает: "Что это за существо,  
которое действует, взирая на идеи?"  
(XIII, 5, с. 225)]. От платоновского  
Эроса как стремления к горнему  
миру идеального у Аристотеля  
остается лишь слабый отзвук, ибо бог  
как цель у него не раскрыт, и для  
Аристотеля характерна имманентная

телеология как стремление к самоосуществлению, к энтелехии. Платоновский эрос у Аристотеля обернулся энтелехией. Кроме того, стремление к богу у Аристотеля означает не стремление к смерти, как у Платона, а стремление к жизни, самоосуществление. Любит бога тот, кто любит самого себя и реализует себя в этом реальном мире. Последний не превращается Аристотелем в платоновский театр теней. Природа, по Аристотелю, существует реально, объективно и вечно, лишь в дематериализованной форме повторяясь как некое эхо в боге (если при этом бог мыслит

формы бытия, а не формы мышления). Таким образом, Аристотель имел основание критиковать идеализм Платона, хотя эта критика была ограничена его собственным учением о первенстве сути бытия, вида, первой сущности перед тем, что он сам же признавал самостоятельно существующим в полной мере,- перед отдельным.

Но об этом, как уже сказано, в пылу полемики Аристотель как бы забывает. Например, недоумевая, как это неподвижные идеи могут быть источником движения, Аристотель удивительным образом забывает как о том, что и сам он в своем учении о

перводвигателе учит тому же, так и о том, что он, по-видимому, искажает то самое учение, которое, казалось бы, он должен был знать лучше, чем знаем его мы, поскольку у Платона источником движения являются вовсе не идеи, а космическая душа и демиург. Возражая против идей Платона в словах, что "ведь покажется, пожалуй, невозможным, чтобы врозь находились сущность и то, чего она есть сущность", и тут же ставя риторический вопрос о том, "как могут идеи, будучи сущностями вещей, существовать отдельно [от них]?" (I, 9, с. 35), Аристотель совершенно забывает о своих



метафизических формах, которые в боге как раз и существуют отдельно от вещей, оставаясь их сущностями. Конечно, эти же формы у Аристотеля существуют и в вещах реально, а не отдельно, как у Платона. Казалось бы, логика возражений Платону должна была бы заставить Аристотеля очистить свое учение от идеализма, однако он не последователен. Аристотель ограничивается все же не отрицанием "тамошнего мира", а заявлением, что "у сущности одно и то же значение и в здешнем мире, и в тамошнем" (I, 9), а поэтому удваивать сущности на здешние и тамошние

(идеи) не следует, забывая опять-таки о своем боге как форме форм.

Таковы сущность критики Аристотелем теории идей Платона и ограниченность этой критики. В них имеется много деталей. Так, Аристотель упрекает Платона в том, что тот так и не смог решить вопроса об отношении вещей и идей, что у Платона "все множество вещей существует в силу приобщения к одноименным (сущностям)", но "самое приобщение или подражание идеям, что оно такое,- исследование этого вопроса было .... оставлено в стороне" (I, 6, с. 29). Аристотель разбирает аргументы академиков в

пользу существования идей и находит их несостоятельными и противоречащими друг другу. По "доказательствам от наук" идеи должны существовать для всего, что составляет предмет науки, но наука изучает не только благое и идеальное, но, например, и холеру (здесь мы продолжаем мысль Аристотеля). На основании "единичного, относящегося ко многим", идеи должны быть и у отрицаний, тогда как материя как небытие у Платона и все другие отрицания идей иметь не могут, ибо отрицания не благо. На основании "наличия объекта у мысли по

уничтожении вещи" идеи должны быть и у преходящих вещей, поскольку они преходящи, а не вечны.

Аристотель полагает свое учение в какой-то мере близким к духу платонизма в том смысле, что, согласно этому духу, полагает он, идеи должны быть только у сущностей (а у Аристотеля именно сущности только и сохраняют в себе подобие идей), но на самом деле у Платона идеи есть и для не-сущностей, например для качеств, когда он прекрасное объявляет самостоятельной идеей, к которой

мы восходим, созерцая прекрасные явления в этом мире.

Интересы соображения Аристотеля об историко-философских корнях идеализма Платона. Если один его учитель, Кратил, учил, что чувственные вещи настолько изменчивы, что им нельзя дать определений, то другой, Сократ, в этих определениях и видел подлинную задачу философии. Приняв от Кратила, что "нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку вещи эти постоянно изменяются", и усвоив также взгляд Сократа на предмет философии,

Платон пришел к мысли, что общие "определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи", и, "идя указанным путем, он подобные реальности назвал идеями" (I, 6, с. 29).

Надо отметить, что Аристотель более решителен в критике идей в своих логических работах, чем даже в "Метафизике". Во "Второй аналитике" он заявляет, что "с идеями нужно распрощаться: ведь это только пустые звуки" (I, 22, с. 224) 1 /В кн.: Аналитика первая и вторая. М., 1952./.. Переходя здесь на позиции материализма, Аристотель

признает, что "предполагать, что [общее] есть нечто, существующее помимо [частного], потому что оно что-то выражает, нет никакой необходимости" (I, 24, с. 223). Перед нами пример отклонения колеблющегося философа в сторону материализма. Здесь нет места для бога и для метафизических сущностей. Если же признать "Категории" работой самого Аристотеля, то там он дает учение, обратное тому, чему учит в "Метафизике" если в "Метафизике" вид называется первой сущностью, поскольку он первичен не только к роду, но и к отдельному, то в

"Категориях" именно отдельное называется "первой сущностью", а вид вместе с родом - "вторая сущность".

Таковы колебания Аристотеля как в его учении об отношении общего и отдельного, так и в критике платоновского объективного идеализма.

Что касается позднего платонизма, то Аристотель его высмеивает. У позднего Платона сами идеи и числа вторичны по отношению к единому и двоице, оставаясь первичными по отношению к вешам. Аристотель



называет это "словесной канителью" (XIV, 3, с. 246) .

## ЛЕКЦИЯ XXVI

### ТЕМА 63. ФИЛОСОФИЯ МАТЕМАТИКИ У АРИСТОТЕЛЯ

Аристотель пытался выяснить не только предмет философии, но и предмет математики, отличить предмет математики от предмета философии. При этом Аристотель различает "общую математику" и специальную математику - геометрию, астрономию. Специальные математические дисциплины занимаются

отдельными областями сущего, поэтому они несопоставимы с философией, которая имеет дело со всем сущим, с бытием как таковым. Однако с философией сопоставима "общая математика", ибо "общая математика имеет отношение ко всему" (VI, 1, с. 108). Такая универсальная математика сопоставима с философией - обе науки имеют дело с сущим во всем его объеме.

Надо сказать, что эта мысль Аристотеля не получила у него развития. Он сам математиком не был, математических работ не писал. Но она позволила в будущем

некоторым перипатетикам поставить категорию количества наравне с категорией сущности, а затем и отдать категории количества приоритет перед категорией сущности. Если предмет "первой философии", или метафизики, являются обособленные от материи (вопреки всем возражениям Аристотеля против Платона) сущности, сути бытия, формы, виды, то объекты математики также неподвижны, но они не существуют обособленно от материи.

Аристотель, разумеется, не знал высшей математики, объекты которой как раз подвижны,

поскольку там вводятся переменные величины и их зависимость друг от друга. Математика Аристотеля - статическая математика его эпохи. Ее предмет - натуральные числа, геометрические фигуры. Она не предназначена для изучения процессов и для открытия законов процессов, что стало делом науки нового времени. Если для античности сущность - это неподвижная форма, то для науки нового времени сущность - это закон изменения явлений, устойчивое в явлениях, в процессах. В этом - одно из принципиальных отличий античного мировоззрения от

мировоззрения нового времени, в этом - основной порок античной науки, ее донаучность (в известном смысле слова). Фактически античность не открыла ни одного закона природы, если не считать основного закона гидростатики Архимеда. Это не случайно, ибо ее внимание было направлено на обособленные сущности, все изменчивое третиновалось, оно, как мы видели, отнесено Аристотелем вслед за Платоном к допонятийному уровню бытия.

Итак, математика в представлении Аристотеля имеет дело с объектами неподвижными. Оговорка, что речь

идет о "некоторых отраслях" математики, не разъясняется: по-видимому, под другими отраслями имеется в виду исключительно астрономия, изучающая движения небесных тел. В целом, объявляя предметами математики неподвижные объекты, Аристотель отдает дань ограниченности античности в науке. Более прав он, считая, что объекты математики не существуют отдельно от материи. Проблема того, как и где существуют математические предметы, в центре внимания Аристотеля. Эту проблему он формулирует так: "Если существуют математические

предметы, то они должны либо находиться в чувственных вещах, как утверждают некоторые, либо быть отдельно от чувственных вещей (и это тоже некоторые говорят); а если они не существуют ни тем, ни другим путем, тогда они либо [вообще] не существуют, либо существуют в ином смысле: таким образом (в этом последнем случае) спорным у нас будет [уже] не то, существуют ли они, но каким образом [они существуют] " (XIII, 1, с. 218 - 219) .

На этот вопрос Аристотель отвечает в том духе, что математические предметы не существуют ни

отдельно от чувственных вещей как некие особые сущности, ни как таковые в самих чувственных вещах. Что касается первой возможности, то Аристотель говорит, что "предметы математики нельзя отделять от чувственных вещей, как это утверждают некоторые, и ... начало вещей - не в них" (XIX, 6, с. 252). Этими словами, кстати сказать, заканчивается "Метафизика". Но предметы математики как таковые не существуют и в вещах. Объективно предметы математики - всего лишь определенные акциденции физических вещей, абстрагируемые умом: "[Свойства же], неотделимые



от тела, но с другой стороны,  
поскольку они не являются  
состояниями определенного тела и  
[берутся] в абстракции, [изучает]  
математик" (О душе I, 1, с. 8) 1 /  
Аристотель. О душе. М., 1937, кн. 1,  
гл. 1, с. 8./ Говоря о третьей главе  
XIII книги "Метафизики", где также  
рассматривается эта же проблема, В.  
И. Ленин отмечает, что там  
Аристотель решает трудности,  
связанные с определением предмета  
математики, "превосходно,  
отчетливо, ясно, материалистически  
(математика и другие науки  
абстрагируют одну из сторон тела,

явления, жизни)" 2 /Ленин В. И.  
Полн. собр. соч., т. 29, с. 330./.

Решая проблему существования чисел и иных математических предметов, Аристотель совершает своего рода отрицание отрицания. Пифагорейцы не отделяли числа от вещей, а вещи - от чисел. Напротив, они наивно отождествляли вещи и числа. Для этого они геометризировали тела и сами числа. Например, напомним, треугольник, каждая сторона которого равна шести единицам измерения, пифагорейцы выражали числом в двадцать одну арифметическую единицу, ибо из стольких телесных

монад (единиц) можно сложить эту фигуру (если иметь в виду ее площадь, а не только периметр).

Впервые числа от вещей отделили академики. Именно они, а не пифагорейцы превратили числа в самостоятельные сущности, первичные по отношению к вещам. В последний период деятельности Платон арифметизировал и сами идеи. Он ввел единое и двоицу (большое и малое) как некую материю, из которой рождаются сами идеи через приобщение их к единому, Ясно, что такие идеи становятся уже числами. Это "большое и малое" Аристотель

сравнивает с пифагорейским апейроном. При этом единое и идеи, поскольку они приобщены к вещам, участвуют в них, есть причина добра, а "материя" ("двоица", "большое" и "малое") и идеи, поскольку они приобщены к вещам, участвуют в них,- причина зла. Как уже отмечалось, Аристотель высмеивает эти взгляды: "Все это неразумно и находится в конфликте и само с собой, и с естественным вероятием, и как будто мы здесь имеем ту "словесную канитель", о которой говорит Симонид; получается словесная канитель, как она бывает у рабов, когда в их словах нет ничего

дельного. И кажется, что самые элементы - большое и малое - кричат [громким голосом], словно их тащат насильно: они не могут ведь никоим образом породить числа" (Метаф. XIV, 3, с. 246).

Аристотель вернул числа в вещи, но не по-пифагорейски, не путем наивного отождествления того и другого: в вещах находятся не сами числа, а такие их количественные и пространственные свойства, которые путем абстрагирующей работы мышления становятся в человеческом сознании числами, а также другими математическими предметами,

# ТЕМА 64. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ПРЕДМЕТЕ ФИЗИКИ И О ПРИРОДЕ. ТЕЛЕОЛОГИЯ В ПРИРОДЕ АРИСТОТЕЛЯ. СЛУЧАЙНОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ

Предмет физики. Аристотель стремится отделить физику от метафизики и от математики. Метафизика и математика имели у него то общее, что изучали неподвижные сущности, но математические неподвижные сущности были неотделимы от материи и существовали в них не как таковые, а как свойства вещей, а

метафизические сущности были не только в вещах, как их сущности и сути бытия, но и вне материи (в боге). Физика же, по Аристотелю, в отличие от метафизики и математики изучает подвижные предметы, которые к тому же в отличие от метафизических сущностей вовсе неспособны существовать отдельно от материи. Таким образом, физика противостоит метафизике в двух отношениях, а математике - в одном. В "Метафизике" Аристотель говорит, что физика "имеет дело с таким бытием, которое способно к движению, и с такой сущностью,

которая в преимущественной мере соответствует понятию, однако же не может существовать отдельно [от материи]" (VI, 1, с. 108).

Итак, "физические сущности" не могут существовать без материи, как, поясняет Аристотель, курносость не может быть без носа. Выше мы уже отмечали, что сам Аристотель поставил физику после первой философии, названной позже метафизикой. "Что же касается физики,- указал он в своем главном произведении,- то она также есть некоторая мудрость, но не первая" (IV, 3, с. 62) . В качестве "второй философии" (VI I, 11, с. 130) физика



в отличие от метафизики и математики, имеющих - каждая по-своему - дело со всем сущим, изучает лишь часть сущего, ее предмет - природа как совокупность физических сущностей, а "природа есть [только] отдельный род существующего" (IV, 3, с. 62).

Природа. Как и наше слово "природа" (т. е. "рожденное", "прирожденное"), древнегреческое слово "фюзис" динамично. В своем словаре философских терминов (V книга "Метафизики") Аристотель насчитывает в слове "фюзис" шесть значений, из которых три обыденных, а три аристотелевских.

Природа - это: 1) возникновение рождающихся вещей; 2) то основное в составе рождающейся вещи, из чего вещь рождается; 3) источник, откуда получается первое движение в каждой из природных вещей. Таковы, с нашей точки зрения, обыденные значения слова "природа". Далее, уже в соответствии со своей философской доктриной, Аристотель понимает под природой: 4) материю, 5) форму и 6) сущность.

Из шести названных значений Аристотель отдает предпочтение последнему. Материя для него является природой лишь в той мере, в какой она способна определяться

через сущность, а так как мы видели, что у Аристотеля сущность и форма тождественны, то и через форму (таким образом 6-е и 5-е значения совпадают). Однако не всякая сущность есть природная, естественная сущность. Есть ведь искусственные вещи, созданные человеком. Поэтому "природою в первом и основном смысле является сущность - а именно сущность вещей, имеющих начало движения в самих себе как таковых" (V, 4, с. 82).

Проблема природы рассматривается Аристотелем и в его "Физике", к которой мы теперь и переходим.

Ее автор и здесь стремится по вполне понятной причине отличить природу как естественное от искусственного, говоря, что "природа есть известное начало и причина движения и покоя, для того, чему она присуща первично, по себе, а не по совпадению" (Физика II, 1, с. 23) 1 / Аристотель. Физикз, кн. II, гл. 1, с. 23./. На первый взгляд, такая трактовка природы противоречит вышеназванной физической догме Аристотеля, согласно которой, напомним, все, что движется, имеет источник движения вне себя, а в конечном итоге - в неподвижном перво двигателе. В каком-то смысле

противоречие действительно есть. Но все же здесь, по-видимому, Аристотель делает акцент на отличии естественных сущностей, имеющих независимую от человека причину своего возникновения, от искусственных, причина которых заключена в деятельности человека. Кроме того, Аристотель и в физической сущности отдает приоритет форме, а она относительно активна (хотя и зависима от активности бога-перводвигателя). Правда, в "Физике" Аристотель колеблется в трактовке проблемы природы: ведь, с одной стороны, "она есть первая материя,

лежащая в основе каждого из тел, имеющих в себе самом начало движения и изменения", но с другой стороны, "она есть форма и вид согласно понятию" (II, 1, с. 24). В своих колебаниях Аристотель занимает и промежуточную позицию дуализма, говоря, что "природа двояка: она есть форма и материя" (II, 2, с. 26), однако и в "Физике" в Аристотеле побеждает идеалист, который сначала с оттенком нерешительности замечает, что все же "скорее форма является природой, чем материя" (II, 1, с. 25), а затем уже решительно провозглашает, что "форма есть природа" (там же).

Идеалистическое истолкование природы Аристотелем еще более отчетливо сказывается в его учении о природной целесообразности.

Телеология в природе. Формальная причина связана, как мы видели, с причиной целевой. Цель - это форма, которая еще должна стать внутренне присущей вещи, а форма - это цель, которая уже стала внутренне присущей вещи. Аристотель рассматривает природу органицистски: это как бы единый живой организм, где "одно возникает ради другого" (II, 8, с. 36). Оно оптимистически утверждает, что

"трудно решить, что препятствует природе производить не "ради чего" и не потому, что "так лучше" (II, 8, с. 35). Для Аристотеля очевидно, что "имеется причина" ради чего "в том, что возникает и существует по природе" (II, 8, с. 36).

Итак, в природе господствует целевая причина. Правда, приводимые Аристотелем примеры целесообразности касаются в основном лишь живой природы (флора и фауна) и относятся скорее к целесообразности в строении и деятельности особи (соотношение резцов и коренных зубов, листьев и плодов), чем и целесообразности



взаимоотношения между особями одного и того же вида, а тем более к межвидовой целесообразности. Но в принципе допускается целесообразность даже в отношении между живой и неживой природой: дождь идет для того, чтобы рос хлеб. Полемизируя с течи, кто думает, что связь здесь случайная, самопроизвольная, по совпадению, т. е. внешняя, Аристотель сами понятия случайности и самопроизвольности подчиняет целевой причине.

Случайность как непреднамеренность и самопроизвольность как самодвижение. Назвав в "Физике"

четыре первоначала, Аристотель озабочен тем, не упустил ли он чего-либо, ведь "называют также в числе причин случай (түхэ) и самопроизвольность (аутбматон) и говорят, что многое и существует, и возникает случайно и самопроизвольно (само собой)" (II, 4, с. 29 - 30).

Аристотелю известны философы, "которые причиной и нашего неба, и всех миров считают самопроизвольность", философы, у которых "сами собой возникают вихрь и движение, разделяющие и приводящие в данный порядок Вселенную" (II, 4, с. 30), т. е., по-

видимому, Левкипп и Демокрит. Ему известны, с другой стороны, и мнения, отрицающие случайность. Об этом сказано в некоем "древнем изречении", об этом же говорят и другие, утверждающие, что ничто не происходит случайно, но что для всего, возникновение чего мы приписываем самопроизвольности и случаю, имеется определенная причина (здесь опять-таки имеются в виду атомисты). Необходимо отметить, что Аристотель совершенно неправомерно отождествляет здесь самопроизвольность и случайность (а если он их различает, то по-

своему, о чем ниже), тогда как это не одно и то же. Ведь то, что возникает самопроизвольно, само собой, из себя, не обязательно бывает случайным. Возможна ведь и внутренняя необходимость.

Но пока что отметим объективность случайности по Аристотелю. Он ссылается при этом на само обыденное сознание: "Все говорят, что одно возникает случайно, другое - не случайно" (II, 4, с. 30). В "Метафизике" Аристотель выступает против того, что позднее было названо фатализмом (XI, 8, с. 193). Он там определяет случайное как то, "что существует не всегда и не в

большинстве случаев" (VI, 2, с. 110), или как то, "что, правда, бывает не всегда и не необходимым образом, а также не в большинстве случаев" (XI, 8, с. 193).

Аристотель пытается различить два вида причин. Он согласен с теми, кто утверждает, что все имеет причину (это опять-таки атомисты). Но причина причине рознь. Есть "причина сама по себе" и есть "причина по совпадению" (II, 5, с. 31), "причина побочным образом" (II, 5, с. 32). Причинность второго вида возможна потому, что предмет сложен, что в нем "может совпадать бесконечно многое" (II, 5, с. 31). В

такой форме это пока верно: во всяком предмете и процессе есть ствол и ветви, и эти ветви касаются ветвей другого ствола, а потому все время образуются необязательные, случайные связи и взаимодействия, которых могло бы и не быть. Однако ограниченность Аристотеля связана здесь с сужением возможностей его теории двойной причинности в силу подчинения этого деления целевой причине. Поэтому случайность и самопроизвольность оборачиваются у него непреднамеренностью и оказываются разновидностью целевой причины, тем, что сопровождает осуществление цели,

энетелехию. Хотя сами по себе случайность и самопроизвольность никем не запрограммированы, не задуманы и их нет ни в чьем намерении, они все же происходят и осуществляются не в вакууме, а в сложной среде. Человек задумал пойти на рынок и купить овощи - он пришел и купил (это не случайно), но человек этот не только покупатель, но и кредитор, в нем совпали эти два качества, и он, встретив на рынке должника, получил с него долг, хотя шел он туда не для этого. Встреча с должником и взыскание долга случайно, это то, что произошло по совпадению,

совпало с намеренным действием. Происходящее по совпадению с явлениями, возникающими ради чего-нибудь, и называют самопроизвольными и случайными.

Итак, случайное и самопроизвольное, будучи подчинены у Аристотеля целевой причине, лишаются права на самостоятельное существование, они не могут быть пятой причиной, и Аристотель остается при своих четырех причинах:

"Самопроизвольное и случай есть нечто более второстепенное, чем разум и природа" (II, 6, с. 34),



Различие самопроизвольности (самодвижения) и случайности (непреднамеренности). Это различие представляет собой пример схоластической тонкости у Аристотеля. Вместо того чтобы различить самопроизвольность и случайность принципиально, Аристотель их, как мы видели раньше, отождествляет, а если и различает, то как род и вид. Все случайное самопроизвольно, но не все самопроизвольное случайно. Именно случайное в собственном смысле непреднамеренно. Аристотель связывает случайность исключительно с деятельностью

человека как сознательного существа, имеющего возможность выбирать и принимать решения, ставя перед собой сознательные цели и осуществляя их. Только в этом контексте и возможна случайность в собственном смысле слова.

Самопроизвольность же свойственна и неодушевленным предметам, и живым существам, например детям, т. е. всему тому, что совершает целенаправленные действия, не имея способности выбора. Узкое понимание случайности, свойственное Аристотелю, не привилось в науке.

Необходимость. В аристотелевском словаре философских терминов о необходимости говорится в трех значениях: 1) условие, без которого невозможны жизнь или благо; 2) насильственное принуждение, происходящее вопреки естественному влечению; 3) то, что не может быть иначе. Третье включает в себя два первых значения. Разновидностью того, что не может быть иначе, Аристотель считал логическую необходимость - доказательность. В полном смысле слова необходимыми у Аристотеля оказываются только "вечные и неподвижные вещи", ведь именно с

ними дело не может быть иначе. Так говорит Аристотель о необходимости в "Метафизике" (V, 5, с. 83). В "Физике" Аристотель колеблется между материализмом и идеализмом, связывая необходимость то с материей, то с понятием (II, 9, с. 38, 39).

Дело физика. Казалось бы, для физика наибольшее значение должны иметь материальная и движущая причины, поскольку физическая сущность вещественна и подвижна. Но это не так. Физик Аристотеля должен знать все четыре причины и даже отдавать приоритет

целевой причине перед материальной (II, 9, с. 39).

## ТЕМА 65. АРИСТОТЕЛЬ О БЕСКОНЕЧНОСТИ

В учении о бесконечном Аристотелю принадлежит заслуга различения потенциальной и актуальной бесконечности, что он мог сделать, поскольку ввел в философию понятия возможности (потенциальности) вообще и действительности (актуальности) вообще. Представление о бесконечном было уже присуще людям во времена Аристотеля. Ему оставалось лишь найти причины

этого представления и подвергнуть его мощному воздействию своего аналитического ума.

Аристотель находит пять источников этого представления. Такими источниками является время, разделение величин, неиссякаемость творящей природы, само понятие границы, толкающее за ее пределы, мышление, которое неостановимо (Физика II, 4, с. 46). Аристотель подходит к проблеме бесконечного диалектически: бесконечное как таковое нельзя ни признавать, ни отрицать, но из этого не следует, как сказал бы Гераклит, что она существует и не существует. Это

означает, что бесконечности как таковой нет, что бесконечность бесконечности рознь и что справедливо в отношении одной бесконечности, нелепо в отношении другой. Здесь-то Аристотель и вводит актуальную и потенциальную бесконечность.

Аристотель отрицает актуальную бесконечность, под которой он понимает бесконечное чувственно воспринимаемое тело и величину (это означает, что Аристотель отрицает бесконечность Вселенной в пространстве). Он признает лишь потенциальную бесконечность. Величина может быть лишь

потенциально бесконечной,  
превосходя все своей малостью,  
будучи непрерывно делимой (в  
отличие от числа, которое, имея  
предел в направлении к  
наименьшему, не имеет предела,  
будучи мыслимым, в направлении к  
наибольшему, величина имеет предел  
в отношении к наибольшему, но не  
имеет предела в отношении к  
наименьшему). Но и число не может  
быть актуально бесконечным.  
Аристотель понимает бесконечность  
как процесс - не может быть  
бесконечного числа, но всегда может  
быть число, большее данного. Не  
может быть и наименьшей величины,



но всегда может быть величина, меньшая данной. Эти весьма плодотворные мысли Аристотеля могли бы стать основой дифференциального исчисления, но так и не стали. Высшая математика также отрицает бесконечно малое и бесконечно большое как законченное, застывшее, она понимает бесконечно малое как то, что может быть меньше любой постоянной величины, а бесконечно большое как то, что может быть больше любой постоянной величины. Подводя этому итог, Аристотель говорит: "То, вне чего всегда есть что-нибудь, то и есть

бесконечное" (Ш, 6, с. 53). Все это не укладывается в ту статическую картину мира, о которой мы говорили выше в связи с математикой. Поэтому Аристотель относится к бесконечности со страхом, он говорит, что бесконечное непознаваемо и неопределенно (Ш, 6, с. 54) .

Аристотель может лишь ответить на вопрос, в каком смысле действительно имеют отношение к бесконечности те пять источников, которые породили представление о ней. Время бесконечно в том смысле, что оно всегда иное, и иное, новое заступает место старого, взятый же

промежуток времени, интервал всегда будет конечным, но всегда различным. Он будет актуально конечным. Но будучи величиной, временной интервал, как и всякая величина, потенциально бесконечен. Таким образом, величина действительно бесконечна, но лишь потенциально (второй источник). Что касается третьего повода мыслить бесконечное, то Аристотель утверждает, что неиссякаемость источника не предполагает бесконечности, достаточно круговорота. Понятие же границы двойственно, его надо еще проанализировать. Что же касается

бесковечности мысли, то здесь Аристотель делает вполне материалистическое замечание, что не все то, что мыслимо, существует в действительности, и хотя мы можем мыслить бесконечное число как не имеющее предела в направлении к наибольшему, это не значит, что бесконечное существует в действительности, актуально.

Вообще же говоря, проблема бесконечного выходит у Аристотеля за пределы физики, поскольку мы говорим здесь о числах и о величинах - математических предметах. Осознавая это, Аристотель замечает, что вопрос о

том, "может ли находиться  
бесконечное в вещах математических  
и в мыслимых, и в не имеющих  
величины - ... относится к общему  
исследованию..." (Ш, 5, с. 48), однако  
такого исследования мы у него не  
находим.

## ТЕМА 66. ПРОСТРАНСТВО, ВРЕМЯ И ДВИЖЕНИЕ У АРИСТОТЕЛЯ

Определение движения как  
изменения вообще. В прошлой  
лекции говорилось, что  
аристотелевская диалектика  
возможности и действительности  
позволяет философу определить в  
самом общем виде движение как

изменение вообще. Однако в основе общего определения движения как изменения вообще лежит телеология. Уже в "Метафизике" было сказано, что "движением надо считать осуществление в действительности возможного, поскольку это - возможное" (XI, 9, с. 195). Этот момент подробно развивается в "Физике", где говорится, что "движение есть энтелехия (осуществление) существующего в потенции (в возможности)" (III, 1, с. 41). Так, движение вообще определяется Аристотелем через его дюнамис, энергию и энтелехию. Аристотель правильно подчеркивает,

что знание движения - ключ к познанию природы, ведь "природа есть начало движения и изменения" (Ш, 1, с. 40).

Виды изменения (движения).

Аристотель рассматривает движение сквозь призму своих категорий. И в этом аспекте категории распадаются на три группы. Перечислим теперь все десять категорий Аристотеля (выше были названы лишь шесть): сущность, качество, количество, время, место, отношение, действие, страдание, положение, обладание. В "Физике" названо больше категорий, чем в "Метафизике", - их семь

(добавлена категория места), однако полного перечня нет.

Из этих семи категорий категории отношения, действия и страдания таковы, что для того, что они обозначают, движения нет. Движение есть лишь в отношении количества, качества и места. Третью группу образует категория сущности, относительно которой в III книге "Физики" сказано, что она изменяется, а в V - что движения в отношении сущности нет. При этом движение в отношении сущности понимается в III книге как переход от наличия У предмета формы к ее лишенности у него и наоборот.



Движение же в отношении сущности далее отрицается на том основании, что сущности ничто не противоположно. Движение в отношении качества - качественное изменение; движение в отношении количества - рост и убыль; движение в отношении места - перемещение. В отличие от движения в отношении сущности все эти разновидности движения - движение в пределах одной формы, одной и той же сущности. Во всех трех видах движения сущность не изменяется, изменяются лишь ее качественные, количественные и пространственные аспекты. Всякое движение

происходит во времени. К физике непосредственно относится лишь движение в отношении места.

Поэтому в "Физике" рассматриваются место и время.

Место. У Аристотеля нет категории пространства, у него есть категория места; это означает, по мнению философа, что пространства без тел не бывает, следовательно, в природе нет пустоты. Аристотель отрицает пустоту на том основании, что ее признание влечет за собой массу трудностей для понимания космоса. Многие философы, отмечает Аристотель, считают необходимым допустить существование пустоты,

раз есть движение (атомисты), с другой стороны, отрицание пустоты приводит к отрицанию движения (Мелисс). Те и другие не правы: движение есть, но пустоты нет.

Согласно Аристотелю, пространство состоит из мест, занимаемых телами. Но что такое место? Вспомним четвертый источник идеи бесконечного: бесконечное существует, потому что всякая граница предполагает выход за ее пределы, и т. д., до бесконечности. Аристотель подвергает анализу это положение. В понятии границы тела его аналитический ум различает границу самого тела и границу

объемлющего тела. Последняя и будет местом. Поэтому место связано с движущимся телом, но оно с ним не перемещается. Итак, "место есть первое, объемлющее каждое тело" (IV, 2, с. 59). Если объемлющего тела нет, то вопрос о месте бессмыслен. Остается лишь граница тела, вовсе не предполагающая выход за свои пределы. Применительно к мирозданию это означает, что оно, будучи конечным, может нигде не находиться, не иметь своего еста. Мысля мироздание в его границах, мы вовсе не обязаны мыслить "заграницу". Мироздание нигде не находится.

В свете этого Аристотель решает апорию Зенона, о которой мы говорили в XI лекции, - "парадокс места". Зенон, как известно, отождествлял предмет и его место: летящая стрела покоится, потому что она всякий раз совпадает со своим местом, а совпадать со своим местом - значит покоиться в нем. Против возражения, что предмет не тождествен своему месту, Зенон выдвигал вопрос о местонахождении места, т. е. о пространстве пространства, и так далее до бесконечности. Теперь Аристотель отвечает Зенону: предмет не тождествен своему месту, потому что

место - это не граница предмета, а граница объемлющего этот предмет тела. Это тело также может иметь свое место. И так далее. Но не до бесконечности. Применяя наши образы, можно сказать, что ряд матрешек конечен, самую большую матрешку уже ничто не объемлет, а потому у нее нет места. И парадокса места не получается,

Время. С этой категорией Аристотель связывает множество загадок. В каком смысле существует время? Да и существует ли оно. Ведь одна часть его в прошлом, другая - в будущем, всякое настоящее можно бесконечно сужать, так что от него

непрерывн отходят прошлое и будущее, и если время существует, как же оно может состоять из несуществующих частей? (IV, 10, с. 76).

Парадоксально также взаимоотношение времени и движения. Время не существует без движения, но оно не есть движение. Время не есть движение, потому что время равномерно, движения же неравномерны, а если и равномерны, то одна равномерность более медленная, другая - более быстрая. Поэтому "время - мера движения" (IV, 12, с. 82) . Но парадокс в том, что само время измеряется движением,

оторое есть мера времени. Итак, время - мера движения, а движение - мера времени. Выход из этого парадокса в том, что мерой времени является не всякое движение, а движение небесной сферы. Это равномерное круговое движение есть "круг времени" (IV, 14, с. 87).

Если время - мера движения, то это предполагает число, ибо там, где есть мера, есть и число, число же должно кем-то считаться, поэтому время без души существовать не может, а если и может, то лишь потенциально, поскольку в объективных движениях есть "прежде" и "после". Остается,



однако, неясным, что это за душа. Ведь у Аристотеля нет космической души Платона, которая как раз и считает движение небесной сферы, порождая время. Данное место из Аристотеля - явный пережиток платонизма, до конца не изжитый великим аналитиком. Вместе с тем Аристотель правильно замечает, что время - причина возникновения и гибели лишь по совпадению, само время ничего не производит и не губит, но все возникает и погибает во времени.

Проблема настоящего. Более интересна диалектика настоящего, проблема "теперь". Аристотель

становится здесь почти Гераклитом и изменяет своей формальной логике, к чему его толкает сам предмет, ибо время можно считать наиболее загадочным из всего, что есть в мире. Аристотель ставит ряд вопросов, связанных с проблемой времени. Является ли "теперь" частью времени." Всегда ли "теперь" одинаково? Или оно всякий раз разное? Связывает ли "теперь" прошлое и будущее или же оно их разделяет?. Делимо ли "теперь"? Есть ли в "теперь" движение? Или покой." Куда девается "теперь"? И вообще что это такое?

На все эти вопросы Аристотель дает свои ответы. "Теперь" - не часть времени, ибо частью измеряется целое, слагающееся из частей, "теперь" же не измеряет времени и время не слагается из "теперь". "Теперь" - это "крайний предел прошедшего, за которым нет еще будущего, и предел будущего, за которым нет уже прошлого" (VI, 3, с. 10). "Теперь" - это граница, которая как связывает, так и разделяет прошлое и будущее (правда, разделяет оно потенциально, лишь в том случае, когда в этом "теперь" процесс прекращается,- актуально). Поэтому время и непрерывно, и

прерывно. Поскольку "теперь" связывает, оно всегда само себе тождественно, а поскольку разделяет, оно не одинаковое, а разное.

"Теперь" неделимо. Если бы оно было делимо, то при подвижности границы будущее заходило бы в прошлое, прошлое в будущее. В "теперь" нет ни движения, ни покоя, ибо в нем нет частей. Ведь мы говорим о покое, когда тело оказывается в одном и том же состоянии два момента, по одному моменту мы судить не можем, движется тело или нет. "Теперь" же одномоментно.

Поскольку у Аристотеля "теперь" не часть времени, а лишь граница между будущим и прошлым, то у него должно было бы получиться, что время не существует в той мере, в какой уже не существует прошлое и еще не существует будущее. Однако он такого вывода не делает.

Критика Аристотелем апорий Зенона против движения. С позиций своей диалектики времени Аристотель обращается к зепоновским рассуждениям против движения, которые, как уже было сказано, дошли до нас именно благодаря "Физике" Аристотеля. Опровергая

Зенон, Аристотель также использует свое учение о потенциальной бесконечности. Деля интервал пополам, потом еще пополам, и так до бесконечности, Зенон говорит, что тело не может пройти бесконечное число точек за конечное время ("Дихотомия"). Но, возражает Аристотель, нельзя пройти за конечное время актуально бесконечное, а потенциально бесконечное можно, тем более что само конечное время, за которое тело проходит потенциально бесконечное расстояние, также потенциально бесконечно. Вот слова Аристотеля: "Бесконечного в количественном

отношении нельзя коснуться в ограниченное время, бесконечного согласно делению - возможно, так как само время в этом смысле бесконечна" (VI, 2, с. 107).

Что касается второй апории Зенона, "Ахилес", то она падает вместе с первой, ибо вся разница между ними в том, что в "Дихотомии" отрезок делился на равные части, а здесь - на убывающие. Однако и здесь мы имеем потенциальную бесконечность пространственных частей, которой соответствует потенциальная бесконечность частей времени. Поэтому у Ахилеса хватит времени догнать черепаху.

В опровержении третьей апории играет роль диалектика "теперь". Зенон разлагает пространство на точки, время - на "теперь". В каждое "теперь" стрела (скажем точнее - острие стрелы) находится в пространственной точке. Совпадая со своим местом, стрела покоится. Но тело совпадает со своим местом лишь относительно. Место всегда то же и всегда разное. Время же, как мы уже знаем, не слагается из "теперь", и в "теперь" нет ни движения, ни покоя. Поэтому нельзя сказать, что в данный момент стрела движется, как и нельзя сказать, что она покоится. Нельзя сказать, как Зенон, что в



любой момент времени стрела неподвижна. Для этого нужно не менее двух моментов.

Наконец, четвертую апорию Аристотель отвергает, уличая Зенона в нелепости его мнения, что тело тратит равное время, проходя мимо движущегося и неподвижного тела равной длины, из чего у Зенона получалось, что при допущении движения часть времени равна целому, что невозможно, поэтому движения нет в той мере, в какой она немыслима.

Критика Аристотелем апарий Зенона положила начало многовековой

полемике, которая продолжается и в наше время. Аристотель не смог упразднить апории Зенона как простые софизмы, ибо они нечто большее.

Вечность движения и времени. Аристотель был принципиально несогласен с теми философами (прежде всего это элеаты), которые так или иначе отрицали движение. Аристотель здесь даже резок. Отрицание движения заклеймлена им как немощь мысли (VIII, 3, с. 142). Таких философов Аристотель даже не удостоивает полемики. Ведь о движении говорят свидетельства чувств. Аристотель полемизирует,

однако, с теми, кто отрицает вечность движения,- с Анаксагором и Змпедоклом (последнему Аристотель приписывает мысль, что в интервалах между господством любви или ненависти царит покой, что неверно).

Отрицание вечности движения приводит к противоречию: движение предполагает наличие движущихся предметов, которые, в свою очередь, или возникли, или же существовали вечно неподвижно. Но возникновение предметов есть тоже движение. Если же они покоились вечно неподвижными, то тогда непонятно, почему они пришли в

движение не раньше и не позже.  
Трудно объяснить также причину покоя, а такая причина должна быть.

Движение вечно также потому, что вечно время. Аристотель несогласен с Платоном, отрицающим вечность времени. Время вечно потому, что оно невозможно без настоящего, а настоящее, "теперь", предполагает прошлое, так что не может быть первого момента во времени, время не может иметь начала. Все эти соображения Аристотеля заслуживают оценки с позиций современного учения, однако и современная наука пока не ответила

на вопрос, имеет или не имеет Вселенная начало во времени.

Физическая догма Аристотеля и ее социальная основа. Эта догма уже отмечалась нами. Аристотель ее формулирует так: "Все движущееся должно необходимо приводиться в движение чем-нибудь" (VII, 1, с. 124). Ее следует называть догмой, потому что у Аристотеля мы не находим в ее пользу никакой веской аргументации. Здесь, в сущности, над его сознанием довлеет офизиченная модель развитого рабовладельческого общества. Неподвижный перводвигатель - это господин, само существование

которого заставляет рабов трудиться. Аристотель исходит из этой догмы как некоей аксиомы. Для него важно во что бы то ни стало сохранить идею перводвигателя, Поэтому он аргументирует не к перводвигателю, а от перводвигателя, который оказывается критерием истины в вопросах движения. Отсюда совершенно недостойный ученого оборот Аристотеля: "Если каждая из двух частей будет двигать другую, тогда не будет первого двигателя" (VIII, 5, с. 152), а он должен быть, в силу чего одна часть должна быть движимой, а другая - движущей, взаимодействие же невозможно.

Таково учение Аристотеля о движении, времени и пространстве.

## ТЕМА 67. КОСМОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Учение Аристотеля о природе, о бесконечности, пространстве, времени, движении применяется им к построению картины мира - космологии. Это самая слабая часть его мировоззрения. Ныне, когда космические телекамеры проходят через кольца Сатурна, космология Аристотеля рождает даже чувство неловкости при всей скидке на его время, ибо и для того времени Аристотель отнюдь не был на

высоте. Позиция Аристотеля в космологии, увековеченная его авторитетом, надолго задержала развитие науки - вплоть до эпохи Коперника, Бруно, Кеплера и Галилея.

Аристотель увековечил геоцентризм, признав, правда, шарообразность Земли, конечность и замкнутость космоса в пространстве (но не во времени), отрицание материального единства мира. В этом он был ниже атомистов, отстаивающих мысли о бесконечности универсума в пространстве, о бесчисленности заключенных в этом бесконечном пространстве миров, о материальном



единстве универсума. Атомисты развивали также космогонию, отсутствующую у Аристотеля. Атомисты, правда, были геоцентристами, но относительными: Земля находится в центре нашего мира, но вовсе не в центре всех миров, не в центре универсума, ибо в бесконечном пространстве центра быть не может. Аристотель уступал и негеоцентристу Филолаю, у которого Земля вместе с другими планетами двигалась, правда не вокруг Солнца, а вокруг центрального огня.

При этом как в истине, так и в заблуждении Аристотель был

небезоснователен. К мысли о шаровидности Земли философ пришел как в результате наблюдений за тенью Земли во время лунных затмений, так и на основе совершенно неверного умозрения. Аристотель учил не только о местах тел как границах объемлющих их других тел, но и об естественных местах тел, благодаря чему он пытался объяснить движение тяжелого всегда вниз, а легкого - всегда вверх. Земля находится в центре мира, потому что естественное место тяжелого именно там, тяжелое, падая к центру, совершает движение по природе, а

будучи поднято, тяжелое претерпевает насильственное движение. Применительно к форме Земли это означает, что, поскольку, находясь в центре, Земля занимает свое естественное место и не подвергается никакому воздействию со стороны сферичной Вселенной, которое сильнее действовало бы на одну сторону Земли, чем на другую, она должна быть шаровидной. Огонь поднимается вверх, потому что его естественное место вверху. Итак, универсум пространственно неоднороден, пространство пространству рознь, тела и пространство существенно связаны.

При желании здесь можно найти предвосхищение общей теории относительности, но сходство чисто внешнее. Так или иначе мы уже сказали об естественных местах, о движении по природе, естественном, и движении против природы, насильственном,- это важные моменты космологии Аристотеля.

Мир состоит из пяти стихий, "элементов". Физика Аристотеля качественная. Повторяя общие представления античной натурфилософии, не приемля атомизм, он сводит все многообразие веществ к земле, воде, воздуху и огню, которые, правда, он

конструирует из таких активных качеств, как холодное и теплое, и таких пассивных, как сухое и влажное. Земля - сочетание холодного с сухим, огонь - теплого с сухим, воздух - теплого с влажным, вода - холодного с влажным. Эти четыре элемента переходят друг в друга, но не как попало, а лишь благодаря наличию одного общего качества. Поэтому огонь непосредственно в воду перейти не может, он может это сделать лишь через воздух или землю.

Четыре элемента существуют лишь в подлунном мире - мире постоянной изменчивости. Там мы находим все

виды движения: возникновение и уничтожение, т. е. сущностное изменение, качественное изменение, или превращение (при сохранении сущности), количественное изменение, движение в пространстве. К сказанному о движении выше добавим, что перемещение в пространстве, по Аристотелю, - главный вид движения, изменения, оно условие всех других видов.

Само перемещение в пространстве может быть прямолинейным и круговым, прерывным и непрерывным, равномерным и неравномерным. Подходя к видам

движения с ценностным критерием, Аристотель отдает предпочтение равномерному непрерывному круговому движению как якобы наиболее близкому к вечности и к неизменности. Такое движение для подлунного мира не характерно.

Не таков лунно-надлунный мир. Отрицая материальное единство мира, Аристотель строит все небесные тела из пятого элемента - из некоего эфира, который вообще заполняет все пространство над землей, водой, воздухом и огнем. Эфир неизменен, он не превращается в остальные элементы. В небе существует лишь один вид движения

- равномерное непрерывное круговое движение небесных тел. Поскольку этому противоречат наблюдаемые движения планет (их "петли" и т. п.), Аристотель вслед за Евдоксом (учеником Архита) совершает насилие над природой, заставляя небесные тела вращаться не просто вокруг Земли, а так, что вокруг Земли вращается центр окружности, по которой вращается планета, но и то не центр, а центр центра, и так далее. Здесь пример насилия метафизики над физикой, надуманной концепции над природой.



Космос конечен, у него нет места, ибо его ничто не объемлет, значит, он нигде не находится, и хотя он конечен, вне его ничего нет, за исключением - и здесь, пожалуй, самое фантастическое место мировоззрения Аристотеля - перводвигателя-бога, который, таким образом приобретает у него не только метафизическое, но и физическое, пространственное существование. Этот перводвигатель-бог движет сферу неподвижных звезд, придавая ей равномерное непрерывное круговое движение вокруг находящейся в центре Земли. Движение первой сферы передается

другим сферам - все ниже и ниже  
вплоть до Земли, где в силу  
несовершенства подлунных  
элементов равномерное непрерывное  
круговое движение распадается на  
множество несовершенных  
движений.

Сферы же Аристотеля надо понимать  
буквально: все небесные тела  
прикреплены к эфирным  
окружностям - сферам, поэтому  
движутся не сами тела, а  
сферические поверхности. То, что у  
Евдокса было лишь приемом,  
Аристотель понял буквально, ибо  
сферы у него существуют реально.

Вместе с тем необходимо еще раз подчеркнуть вечность аристотелевского космоса во времени, а также извечность его движения. Однако эта вечность - результат не инерции, а постоянного равносильного воздействия перводвигателя. Отрицая пустоту, Аристотель не мог отвлечься от сопротивления среды, он считал, что тело движется равномерно, если на него воздействует постоянная сила. Неверно представлял он и падение тел: более тяжелое падает якобы быстрее более легкого - это следствие того же неумения отвлечься от сопротивления среды.

Физика Аристотеля - продукт сознательно умозрительного метода: "Учение о природе должно быть умозрительным" (Метаф. VI, 1, с. 181).

## ЛЕКЦИЯ XXVII

### ТЕМА 68. БИОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Аристотель - основатель биологии как науки. Как астроном, Аристотель был систематизатором и популяризатором, и притом не наилучшим. Как биолог он - пионер.

Поскольку мы пишем об Аристотеле как философе, нам важно здесь подчеркнуть прежде всего философское значение биологических воззрений Аристотеля. Ведь именно живой организм, а не только человек и его деятельность, как говорилось выше, был моделью для Аристотеля при построении общей картины мира. Учение о целевой причине с ее побочным спутником - самопроизвольностью - смоделировано философом с живого организма так же, как то же самое учение о той же самой причине с ее побочным спутником - случайностью

- смоделировано с избирающего, принимающего решения человека. Мир же в целом с его само себя мыслящим мышлением-богом уподоблен Аристотелем живому организму.

Пропаганда биологии. До Аристотеля биологии чуждались. Звезды были более уважаемыми объектами, более благородным материалом для наблюдений и размышлений, чем наполненные слизью и калом живые организмы. Поэтому не случайно в первой книге "О частях животных" Аристотель доказывает, что растения и животные для научного исследования

представляют предмет не менее ценный, чем небесные тела, хотя первые преходящи, а последние, как казалось философу, вечны. Говоря как об астрономии, так и о биологии, Аристотель провозглашает, что "и то, и другое исследование имеет свою прелесть" (О частях "животных I, 5, с. 49) 1 /Аристотель. О частях животных. М., 1937, кн. 1, гл. 5, с. 49./.

Более того, окружающий человека растительно-животный мир дан нам в непосредственном ощущении в гораздо большей степени, чем небесные тела, так что изучение его - благодарное дело, ведь о животных и растениях "мы имеем

большую возможность знать, потому что мы вырастаем с ними" (там же) и находимся с ними же в природном родстве.

Хотя Аристотель и сам ощущал брезгливость и отвращение к внутренностям животных, ибо в противном случае он не сказал бы, что "нельзя без большого отвращения смотреть на то, из чего составлен человек, как-то: на кровь, жилы и подобные части" (I, 5, с. 51), он тем не менее противопоставлял этому свойственному многим людям и отпугивающему их от занятий биологией чувству наслаждение познанием, независимо от того,



приятен или нет предмет познания непосредственному чувству человека, если, конечно, этот человек истинный ученый и тем более философ. Ведь "наблюдением даже над теми из них, которые неприятны для чувства,- говорит Аристотель,- создавшая их природа доставляет ... невыразимые наслаждения людям, способным к познанию причин и философам по природе" (I, 5, с. 50). В познании же причин, как мы видели, Аристотель полагал суть научного познания и высшее проявление человеческого разума.

При этом Аристотель отмечает, что не может понять, почему созерцание искусственных изображений произведений природы людям более по вкусу, чем наблюдение живых оригиналов, которое способно открыть причинную подоплеку наблюдаемого (что в случае мертвых изображений невозможно). Это соображение имеет также отношение и к эстетической позиции Аристотеля. Отметим здесь, что Аристотель отдает предпочтение наблюдению жизни, эстетическому наслаждению от созерцания ее мертвого отображения в искусстве. Распространенное же "извращение"

Аристотель называет "странным и противоречащим рассудку".

Следовательно, перед нами апология реального наблюдения живой природы. Она противоречит вышеотмеченному умозрительному методу физики Аристотеля и тем более всей его метафизики. Это заставляет задуматься, а не прав ли немецкий исследователь Иегер, который, пытаясь решить аристотелев вопрос, исходил из предположения, что развитие взглядов Аристотеля шло по магистральной линии изживания им платонизма, а потому биологические работы Аристотеля с их

эмпирическим методом завершают творчество философа. Это соображение подтверждается и тем, что после Аристотеля в его школе возобладали конкретные и даже эмпирические исследования - прежде всего ботаника Теофраста и др. Но возражение, что у Аристотеля описаны и упомянуты по преимуществу те животные, которые обитали в Восточном Средиземноморье, где философ находился во второй период, а потому собственно Аристотель начинается с биологических работ, оказавших большое влияние на его учение о сути бытия

(сформулированное на основе модели живого вида), а тем более на телеологичность его мировоззрения, также, однако, существенно.

Своего апофеоза эмпиризм Аристотеля-биолога достигает в его совете ничем не пренебрегать при изучении природы: "Не следует ребячески пренебрегать изучением незначительных животных, ибо в каждом произведении природы найдется нечто, достойное удивления" (I, 5, с. 50). Аристотель вспоминает при этом слова Гераклита, обращенные им к прибывшим для встречи с ним чужеземцам, которые замешкались

на пороге его хижины, увидев его греющимся у слабого очага, смутились от такой жалкой обстановки у столь великого философа. Заметив их смущение, Гераклит спокойно сказал им, чтобы они смело входили, "ибо и здесь обитают боги". Эти легендарные слова великого мыслителя Аристотель применяет ко всем явлениям природы, пускай, на первый взгляд, самым незначительным вследствие своей малости. Червяк не менее божествен, чем Сириус.

Здесь Аристотель глубоко прав. Дело не в божественности червяка, а в

том, что самые мельчайшие организмы наиболее могущественны и тот урон, который все еще наносит людям какая-нибудь ничтожная по своей величине палочка Коха, несоизмерим по величине с уроном, причиненным людям "царями природы".

Итак, Аристотель убеждает своих слушателей отказаться от предубеждения перед изучением живой природы, как низким и недостойным делом (и это ведь тот же автор, который в "Политике" доказывает, что виртуозность в искусстве - дело рабов, благородному же достаточно просто хорошо играть,

так как всякая виртуозность порабощает человека). Аристотель говорил в своих лекциях по биологии: "Надо и к исследованию животных подходить безо всякого отвращения, так как во всех них содержится нечто природное и прекрасное" (I, 5, с. 50).

Телеология. Однако не следует закрывать глаза на то, что наш философ усматривает прекрасное в живой природе не в материи, из которой состоят живые существа (именно она и вызывает отвращение), а в созерцании целесообразности. Аристотель потому предпочитает природу



искусству, что "в произведениях природы "ради чего" и прекрасное проявляется еще в большей мере, чем в произведениях искусства" (I, 1, с. 35), составляя и в природе "разумное основание" (I, 1, с. 34). Аристотель пошел таким образом по линии мнимого объяснения явлений живой природы, по линии открытия мнимых причин. Ведь поиски разумного основания, цели дает иллюзию познания. Не больше. Конечно, в живом организме, где все взаимосвязано и где части существуют ради целого, где многое подчинено единому, все толкает на вопрос: "Ради чего?" Сам по себе

вопрос этот уместен. Однако, застыв на такой позиции, легко скатиться здесь на видимость объяснения. Впоследствии вульгаризированный аристотелизм сильно мешал развитию биологической науки, не раз уводя ее в сторону в поисках мнимых целей.

Определение жизни. Хотя свой принцип целесообразности Аристотель распространяет на все мироздание, он не гилозоист. Далеко не все тела наделены жизнью. В своем произведении "О душе" Аристотель пишет, что "из естественных тел одни наделены жизнью, другие - нет" (II, 1, с. 394) 1

/Аристотель. О душе, кн. II, гл 1, - В кн.: Аристотель. Соч., т. 2, с, 394./. И он дает такое определение жизни: "Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основания в нем самом" (там же).

Происхождение жизни. Этот вопрос надо разделить на два аспекта: философский (метафизический) и биологический (научный). Все виды живого, будучи формами, вечны, а потому в метафизическом смысле жизнь не начиналась, так как в мире на уровне сущей бытия вообще ничего не происходило. С биологической же точки зрения происхождение жизни

вполне возможно, если под этим понимать осуществление (энтелехию) вида в природе. Для этого должны быть благоприятные условия. Осуществившись однажды, вид продолжает сам себя воспроизводить, новая особь возникает из семени старшей. Однако Аристотель допускал самопроизвольное зарождение из неживого низших видов живого: червей, моллюсков и даже рыб, что в плане метафизики означает, что форма этих существ может стать энтелехией непосредственно в морском или в гниющем веществе. Эта ложная теория

самопроизвольного зарождения - продукт ненаблюдательности в отношении того наиболее малого, об изучении которого ратовал сам Аристотель,- нанесла большой вред биологии, укоренившись со временем настолько, что с ней с большим трудом распрощались лишь в прошлом веке, когда опытным путем было доказано, что жизнь всегда происходит из яйца (что же касается происхождения жизни, то этот вопрос все еще не решен).

Классификация животных. В области биологии Аристотель - отец прежде всего зоологии (как Теофраст - ботаники). В зоологических работах

Аристотеля упомянуто и описано более пятисот видов животных - цифра для того времени громадная. В центре внимания Аристотеля вид, а не особь и не род. Это сути бытия, формы, первые сущности (по "Метафизике"). Вид - это то самое минимально общее, которое почти сливается с отдельным, расползаясь в нем благодаря случайным несущественным признакам, но которое все же допускает определение как словесное выражение автономной сути бытия.

Вид более реален, чем составляющие его особи и чем род, в который вид входит наряду с другими видами, ибо

род реально не существует, это гипостазирование существенных признаков, присущих всем видам рода. В биологии Аристотель прав. Особи там действительно мало чем отличаются от вида, они все приблизительно одинаковы. Возможно, что в учении о форме своей первой философии Аристотель был вдохновлен в этом пункте именно своими биологическими наблюдениями и знаниями. К сожалению, он и людей приравнял к животным, сведя их к виду, отказав Сократу в существенных отличиях от Каллия.

Однако Аристотель не остановился на видах. Он стремился включить их в более общие группы. Всех животных Аристотель поделил на кровеносных и бескровных, что приблизительно соответствует делению живых существ современной научной биологией на позвоночных и беспозвоночных. Мы опускаем здесь дальнейшие детали аристотелевой классификации животных.

Лестница существ. Обобщая факт наличия переходных форм между растениями и животными, флорой и фауной, Аристотель пишет в



сочинении "О частях животных":  
"Природа переходит непрерывно от тел неодушевленных к животным, через посредство тех, которые живут, но не являются животными" (IV, 5, с. 13). В "Истории животных" сказано, что природа постепенно переходит от растений к животным, ведь относительно некоторых существ, живущих в море, можно усомниться, растения они или животные; природа так же постепенно переходит от неодушевленных предметов к животным, потому что растения по сравнению с животными почти неодушевлены, а по сравнению с неживым одушевлены. Более

одушевлены те, в ком больше жизни и движения, при этом одни отличаются в этом отношении от других на малую величину.

В XVIII в. швейцарский натуралист Бонне назовет такое восхождение видов "лестницей существ". Она была понята эволюционистски: более высокие ступени появились позже во времени, чем более низкие, жизнь восходила со временем по этим ступеням. Ничего подобного в биологических воззрениях Аристотеля еще не было. У него все ступени сосуществуют от века, все формы живой природы вечны и неизменны. Аристотель далек от

эволюционизма. Все же Ч. Дарвин утверждал, что Линней и Кювье были его богами, но эти "боги" только дети по сравнению со "старинной Аристотелем". Дарвин высоко ценил Аристотеля как родоначальника биологии и как такого неэволюциониста, который подготовил эволюционизм своей идеей градации, иерархизацией форм жизни.

Биологические открытия. С именем Аристотеля связаны также конкретные биологические научные открытия. Жевательный аппарат морских ежей называется "Аристотелев фонарь". Философ

различил орган и функцию, связав первый с материальной причиной, а вторую - с формальной и целевой.

Аристотель открыл принцип корреляции в формуле: "Что природа отнимает в одном месте, то она отдает другим частям". Например, отняв зубы в верхней челюсти, природа награждает рогами. У Аристотеля имелись и другие открытия.

## ТЕМА 69. УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ О ДУШЕ

Предмет психологии. Учение о душе, по существу, занимает центральное место в мировоззрении Аристотеля,

поскольку душа, по представлению Стагирита, связана, с одной стороны, с материей, а с другой - богом.

Поэтому психология - и часть физики, и часть теологии (первой философии, метафизики). К физике относится, однако, не вся душа, а та ее часть, которая не может существовать, как и физические сущности вообще, отдельно от материи. Но "физическая" часть души и физические сущности не тождественны, поэтому не все в природе одушевлено - Аристотель не анимист, так же как он и не гилозоист. Одушевлено лишь живое,

между одушевленностью и жизнью ставится знак равенства.

Поэтому психология в своей низшей, физической части совпадает по своему предмету с биологией. Обе науки изучают живое, но по-разному: психология изучает живое в аспекте целевой и движущей причин, а это и есть душа, биология же - в аспекте причины формальной и материальной. Аристотель отдает предпочтение психологии перед биологией, говоря, что "занимающемуся теоретическим рассмотрением природы следует говорить о душе больше, чем о материи, поскольку материя скорее

является природой через душу, чем наоборот" (О частях животных I, 1, с. 39).

Определение души. В своем трактате: "О душе" Аристотель определяет душу в системе понятий своей метафизики - сущности, формы, возможности, сути бытия, энтелехнии. Душой может обладать только естественное, а не искусственное тело (топор души не имеет). Это естественное тело должно обладать возможностью жизни. Осуществление (энтелехия) этой возможности и будет душой. Аристотель говорит здесь, что "душа необходимо есть сущность в смысле

формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же есть энтелехия: стало быть, душа есть энтелехия такого тела" (II, 1, с. 394) 1 /Аристотель. О душе, кн. II, гл. 1./, или: "Душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью" (там же, с. 395), или: "Душа есть суть бытия и форма (логос) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя" (там же). Эти, на первый взгляд, трудные формулировки не должны нас пугать. Аристотель желает сказать, что душа включается лишь



при завершенности способного к жизни естественного тела. Душа - спутница жизни. Ее наличие - свидетельство завершенности тела, осуществленности возможности жизни. Но это значит, что Аристотель понимает жизнь очень широко.

Виды души. Аристотель различает три вида души. Два из них принадлежат к физической психологии, поскольку они не могут существовать без материи. Третья метафизична. В своем минимуме душа есть везде, где есть жизнь. "Отправляясь в своем рассмотрении от исходной точки, мы утверждаем,

что одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни" (II, 2, с. 396). А чтобы быть живым, достаточно обладать способностью к питанию, к росту и к закату (естественный цикл живого), т. е. быть растением. Способность к питанию - критерий растительной души. В своем же максимуме душа есть там, где есть ум, при этом даже только ум. Таков бог, о котором, как мы видели, Аристотель говорил, что "жизнь без сомнения присуща ему, ибо деятельность разума есть жизнь" (Метафизика, XII, 7, с. 221).

Вообще говоря, чтобы быть живым, достаточно обладать хотя бы одним

из таких признаков, как ум, ощущение, движение и покой в пространстве, а также движение в смысле питания, упадка и роста. Так, чтобы быть животным, достаточно чувства осязания: "животное впервые появляется благодаря ощущению" (О душе, II, 2, с. 397). Способность к осязанию - критерий наличия животной души, так же как способность к питанию - растительной. В свою очередь, способность к ощущению (а осязание - его минимум) влечет за собой удовольствие и неудовольствие, приятное и неприятное, а тем самым желание

приятного. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве. Так как способности к ощущению не может быть без растительной способности, то животные обладают не только животной, но и растительной душой. Таковы две низшие, "физические" души. Вторая выше первой и включает ее в себя. Где есть животная душа, там есть и растительная, но не наоборот. Поэтому животных меньше, чем растений.

"Наконец, совсем немного существ обладает способностью рассуждения

и размышления". Эти существа  
распадаются на две группы: люди и  
бог. Люди, обладая способностью к  
рассуждению и размышлению,  
обладают как животной, так и  
растительной душой. Бог, как было  
уже сказано, обладает лишь разумной  
душой. Человек - и растение, и  
животное. Бог - только бог. Так  
образуется лестница живых существ  
в психологическом аспекте. В  
принципе эта лестница непрерывна,  
но все же она распадается на три  
пролета: 1) растительная душа -  
первая и самая общая способность  
души, чье дело - воспроизведение и  
питание, а воспроизведение -

минимальная причастность к божественному 1 /Здесь слышится мотив платоновского "Пира": "Рождение - это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу" (Платон. Соч. в 3-х т., т. 2, с. 137 - 138)./. Растения не ощущают, потому что они воспринимают воздействие среды вместе с материей. Растения не способны отделить от материи форму; 2) животные отличаются от растений тем, что обладают способностью воспринимать формы ощущаемого без его материи. Здесь слово "формы" употреблено не в метафизическом смысле. Это не

сущности, не даваемые в ощущениях и совсем не воспринимаемые животными, а внешние формы, образы отдельных предметов и явлений, данных в ощущениях и в их синтезе в представлениях. Такова животная душа; 3) человеческая душа кроме растительного и животного компонентов обладает также и разумом. В силу этого она наиболее сложная, иерархичная, разумная душа (О ней ниже.)

Душа и тело. "Будучи формой, сутью бытия, энтелехпией живого тела, душа есть "составная сущность". Такая душа от тела неотделима (II, 1, с. 396). Хотя она сама не тело, но она

принадлежит телу, которое не  
безразлично душе. Душе отнюдь не  
безразлично, в каком теле она  
пребывает. Поэтому Аристотель  
отвергает орфико-пифагорейско-  
платоновское учение о переселениях  
душ. Со своей стороны, все живые  
естественные тела - орудия душ и  
существуют ради душ как "причины  
и начало живого тела" в трех  
смыслах: "Душа есть причина как то,  
откуда движение, как цель и как  
сущность одушевленных тел" (там  
же, с. 402). Но все это относится  
лишь к растительной и животной  
духам.



Человеческая, разумная душа.  
Растительная и животная  
компоненты человеческой души  
неотделимы от тела так же, как души  
растений и животных. Ведь "в  
большинстве случаев, очевидно, душа  
ничего не испытывает без тела и не  
действует без него, например, при  
гневе, отваге, желании, вообще при  
ощущениях. По-видимому, все  
состояния души связаны с телом:  
негодование, кротость, страх,  
сострадание, отвага, а также радость,  
любовь и отвращение; вместе с  
этими состояниями души  
испытывает нечто и тело" (там же, с.  
373).

Аристотель приводит примеры, доказывающие, что эмоции - функции не только души, но и тела. Если тело не придет в возбуждение, то большое несчастье не вызовет должной эмоции, поэтому люди часто "каменеют", дабы защититься от страдания. Итак, делает вывод Аристотель, "состояния души имеют свою основу в материи" (там же, с. 373 - 374). Так же и вообще "способность ощущения невозможна без тела" (там же, с. 434), без которого совершенно невозможна деятельность и растительной души.

Однако разумная душа - не энтелехия тела. Ведь "ничто не мешает, чтобы некоторые части душ были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела" (там же, с. 396). Таков ум: если способность ощущения невозможна без тела, то "ум ... существует отдельно от него" (там же, с. 434). Хотя Аристотель и замечает, что относительно ума и способности к умозрению еще не очевидно, существуют ли они отдельно и независимо от тела или же нет, но ему все же "кажется, что они - иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное - отдельно от

преходящего" (там же, с. 398).

Аристотель не находит убедительного основания для утверждения того, что ум соединен с телом. Аристотель утверждает, что ум не имеет своего органа. Здесь он не на высоте для своего времени: ведь пифагореец Алкмеон задолго до Аристотеля нашел орган мышления в мозге.

## ТЕМА 70. АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ

У Аристотеля нет специальных работ по теории познания. Но о познании он, естественно, говорит везде - и в метафизических, и в физических, и в

логических своих сочинениях, а также в трудах, посвященных этике и политике.

Вторая сторона основного вопроса философии. Вторая сторона основного вопроса философии - вопрос о познаваемости мира - не является для Аристотеля дискуссионным. Читая Аристотеля, В. И. Ленин отмечает, что у Аристотеля "нет сомнения в объективности познания", что для этого мыслителя характерна "наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания" 1 /Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 326./. И в самом деле,

"Метафизика" открывается словами философа: "Все люди от природы стремятся к знанию". Любовь к знанию - любознательность - прирожденное свойство людей, свойственное им и животным. И эта любовь не бесплодна. Уверенность философа в познаваемости мира зиждется на убеждении, что мир человека и мир космоса в основе своей едины, что формы бытия и мышления аналогичны. Вера Аристотеля в объективность познания и в силу и мощь разума хорошо просматривается в той полемике, которую вел Аристотель против тех, в ком можно увидеть

тогдашних, более примитивных субъективных идеалистов и скептиков.

Опровержение скептицизма. В "Метафизике" Аристотель выводит на сцену анонима, который "ничего не принимает за истинное" (IV, 4, с. 68). Аристотель высмеивает этого человека с позиции жизни, подчеркивая, что "на самом деле подобных взглядов не держится никто", в том числе и этот человек. В самом деле, спрашивает Аристотель, почему такой человек идет в Мегару, а не остается в покое, когда думает туда идти? И почему он прямо утром не направляется в колодезь или в

пропасть, если случится, но очевидным образом проявляет осторожность, так что он на деле не в одинаковой степени считает для себя падение в пропасть или в колодезь благоприятным и неблагоприятным?

Значит, такой человек понимает, что одно для него лучше, а другое хуже. Отсюда Аристотель делает вывод, что не все в одинаковой мере истинно. Есть более и менее истинное. Ведь не в одинаковой мере заблуждается тот, кто принимает четыре за пять, и тот, кто принимает четыре за тысячу. Не все одинаково неистинно. А отсюда следует, что



тезис, что ничего нет истинного в том смысле, что все одинаково ложно, опровергнут, а вместе с тем опровергнут и тот, кто "ничего не принимает за истинное".

Оборотной стороной этого тезиса является противоположный тезис, что, все истинно. Этот тезис уже не анонимен. Аристотель связывает его с именем Протагора. С падением первого тезиса падает и второй.

Конечно, двум людям об одном и том же предмете может показаться прямо противоположное. Но это противоречит тому, что мы выше назвали основным законом бытия.

Это противоречит и жизни. Нельзя жить, не зная, что это: человек или не-человек. Аристотель обращается, таким образом, к непосредственной практике людей, с одной стороны, а с другой, он использует свой закон бытия (и мышления), запрещающий приписывать предмету противоположные, а тем более противоречивые свойства, поскольку в объективной действительности актуально такого не может быть.

Опровержение субъективного идеализма. У Аристотеля нет, разумеется, ни термина "скептицизм", ни тем более термина

"субъективный идеализм", хотя, по существу, он о них знает.

Субъективный идеализм берет, как известно, за основу существующего ощущение, представление, сознание отдельного индивида, субъекта, отрицая, что за ощущениями находятся реальные, независимые от человека предметы, которые действуют на наши органы чувств и вызывают в нас определенные ощущения. Начало такой гносеологической позиции было положено в античности. Мы отмечаем элементы субъективного идеализма у киренаиков. Однако у Аристотеля эта концепция

представлена анонимно, суть ее в учении о том, что "существует только чувственно восприимчивое бытие", поэтому при отсутствии одушевленных существ ничто не существует. Аристотель выражает свое отношение к этому учению так: "Вообще, если существует только чувственно воспринимаемое бытие, тогда при отсутствии одушевленных существ не существовало бы ничего (вообще), и тогда не было бы чувственного восприятия", с чем автор согласен, возражая далее по существу: если верно, что чувственные представления невозможны без одушевленных

существ, то неверно, что отсутствие одушевленных существ и чувственно воспринимаемого бытия влечет за собой отсутствие вызывающих чувственное восприятие предметов. Аристотель продолжает: "Но чтобы не существовали те лежащие в основе предметы, которые вызывают чувственное восприятие, хотя бы самого восприятия и не было,- это невозможно" (Метаф. IV, 5, с. 72 - 73). Тем самым, отстаивая "объективность познания" (В. И. Ленин), Аристотель утверждает, что предметы, вызывающие чувственное восприятие, существуют объективно, независимо от субъекта.

Трудность познания. Однако истинное познание трудно, ибо сущность как предмет познания скрыта. Аристотель различает более явное и известное для нас и более явное и известное с точки зрения природы вещей (Физика I, 2, с. 5). Первое - это тот мир, который дается нам в чувственном восприятии, а второе - сути бытия и причины (формы) отдельных вещей и тем более первоначала и первопричины. Они-то наиболее трудны для познания - "наиболее трудны для человеческого познания (но не для бога. - А. Ч.) ... начала наиболее общие", потому что "они дальше от

чувственного восприятия". Однако, будучи распознанными, они познаны максимально. Ведь то, что дальше от чувственного восприятия, то лучше воспринимается мыслью.

Основная проблема гносеологии. Здесь перед нами снова та проблема, о которой мы говорили, выясняя, почему в метафизике Аристотеля уровня бытия единичных, отдельных предметов недостаточно, ибо знание возможно только об общем. Такое знание должно иметь свой предмет - уровень сугей. Не ясно, однако, как возможно познание, еели наука познает только общее, а в полном смысле слова существует только

отдельное, единичное? Как говорит сам Аристотель, "ведь только при посредстве всеобщего можно достигнуть знания, а с другой стороны, отделение (всеобщего от отдельного. - А. Ч.) приводит к тем трудностям, которые получаются в отношении идей" (Метаф. XIII, 9, с. 237). "Значит, пропасть между наукой и реальностью? Значит, бытие и мышление несоизмеримы?" - формулирует В. И. Ленин основную проблему гносеологии Аристотеля. Отметив уверенность Аристотеля в познаваемости мира, В. И. Ленин продолжает: "И наивная запутанность, беспомощно-жалкая



запутанность в диалектике общего и  
отдельного - понятия и чувственно  
воспринимаемой реальности  
отдельного предмета, вещи, явления"

1 /Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29,  
с. 326./.

Действительно, в своей  
гносеологии Аристотель колеблется  
между сенсуализмом и  
рационализмом, так и не будучи в  
состоянии однозначно определить  
соотношение того, что мы называем  
чувственной и рациональной  
ступенями познания. Аристотель,  
конечно, заведомо не  
противопоставляет чувственное и  
разумное, как это делали Парменид и  
Платон. Он стремится к единству

чувства и разума, но не может его обрести. Вопрос об отношении чувственной и рациональной ступеней познания - это третья, после вопросов об отношении общего и единичного, ума и тела, проблема, которую Аристотель не в состоянии разрешить.

Сенсуализм и эмпиризм Аристотеля. Виды знания. Линия сенсуализма выражена в философии Аристотеля довольно сильно. В самом начале "Метафизики" Аристотель описывает восхождение познающего субъекта от чувственного восприятия к познанию принципов. Всякое познание начинается с чувственного

восприятия, со ступени, общей человеку с животными. Аристотель здесь высоко оценивает чувственные восприятия, ведь они "составляют самые главные наши знания об индивидуальных вещах" (I, 1, с. 20), Вторая ступень - ступень опыта (эмпейриа), общая человеку и некоторым, хотя уже не всем, животным. Опыт возможен благодаря повторяемости чувственных восприятий и накоплению их в памяти. Аристотель так определяет опыт: это "ряд воспоминаний об одном и том же предмете" (I, 1, с. 19).

Как и первая ступень - чувственные восприятия, вторая ступень - опыт дает нам "знание индивидуальных вещей" (I, 1, с. 20), Аристотель высоко оценивает ступень опыта. Он говорит, что тот, "кто владеет понятием, а опыта не имеет и общее познает, а заключенного в нем индивидуального не ведает, такой человек часто ошибается" (там же). Итак, ступень чувственного восприятия и ступень опыта дают знание индивидуального, с чем Аристотель связывает действенность знания: "При всяком действии ... дело идет об индивидуальной вещи: ведь врачующий излечивает не

человека... а Каллия" (там же).

Следующая ступень восхождения к знанию - ступень "искусства" (технэ). Это не изобразительное и не изящное искусство, а особая ступень познания, имеющая основу в практике, ибо "искусство" возникает на основе опыта ("опыт - создал искусство"). Если опыт - знание индивидуальных вещей, то "искусство" - знание общего и причин. Владеющие "искусством" люди являются более мудрыми, чем люди опыта, потому что "они владеют понятием и знают причины" (там же).

Наконец, следует ступень наук, высшая из которых философия, чей предмет в аристотелевском понимании нам уже известен. Науки отличаются от "искусств" не по гносеологическому, а по социальному признаку, о нем будет сказано ниже.

Эмпирическая тенденция присуща и другим работам Аристотеля. В "Первой аналитике" сказано, что "делом опыта является найти начала каждого [явления]. Например, я говорю, что астрономический опыт должен дать [начало] астрономической науке" (I, 30, с. 88).

Во "Второй аналитике" Аристотель подчеркивает, что "общее нельзя рассматривать без посредства индукции ... Но индукция невозможна без чувственного восприятия" (I, 18, с. 217 - 218), что "из многократности отдельного становится очевидным общее" (I, 32, с. 242). Эти примеры эмпирической линии можно продолжить. Создается впечатление, что, по убеждению Аристотеля, все знание происходит из чувств. Аристотель не только подчеркивает роль чувственного восприятия и опыта в познании, но и пытается постичь его механизм.

Механизм чувственной ступени познания. В сочинении "О душе" обстоятельно рассматриваются чувства как достояние животной души, а также их роль в познании. Все животные обладают чувствами, по крайней мере чувством осязания. Аристотель подробно рассматривает вопросы осязания, обоняния, вкуса, слуха, зрения, определяет их роль в познании. Наиболее важно для нас здесь понять, как Аристотель представляет себе чувственное восприятие.

Выше мы этого уже коснулись, говоря, что растения не ощущают,



потому что они воспринимают  
воздействие среды вместе с материей  
и не способны отделить от материи  
форму, тогда как животные  
отличаются от растения тем, что они  
обладают способностью  
воспринимать формы осязаемого  
без материи. Было отмечено, что под  
формами здесь следует иметь в виду  
не метафизические сущности первой  
философии, а внешние, чувственные  
формы. Говоря о восприятии этих  
форм, Аристотель делает  
знаменательное сравнение:  
"Относительно любого чувства  
необходимо вообще признать, что  
оно есть то, что способно

воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота" (О душе II, 12, с. 421).

В. И. Ленин высоко ценил это место из Аристотеля. В данном сравнении философа он видел проявление его материалистической тенденции в гносеологии. В. И. Ленин отмечает, что это знаменитое "сравнение души с воском заставляет Гегеля вертеться, как черт перед заутреней, и кричать о "недоразумении, часто порождаемом" этим (местом. - А. Ч.)" 1 /Ленин В. И. Полн. собр, соч., т. 29, с. 260./.

Действительно, у Аристотеля мы читаем, что "каждый орган чувств воспринимает свой предмет без материи" (III, 2, с. 425). Это означает, что чувственное восприятие дает нам копию предметов, как они существуют вне сознания, но такая копия не материальна. Поэтому "орган чувства тождествен со способностью ощущения, но существо его иное, ведь иначе ощущение было бы пространственной величиной" (II, 12, с. 422). Чувственное знание адекватно и объективно. Благодаря ему мы воспринимаем различные свойства тел, особые свойства.

Зрение дает нам восприятие цветов и т. п. Но есть общие свойства - величина, число, единство, движение, покой,- которые воспринимались всеми органами чувств, особого органа для их восприятия нет.

Проблема вторичных качеств у Аристотеля. Она была поставлена еще Демокритом, пришедшим к выводу, что вторичные качества субъективны в том смысле, что в объекте им соответствуют не качества самих атомов, а те или иные их формы и комбинации.

Аристотель решает эту проблему по-своему, В одном отношении верно, что нет вкусовых ощущений без вкуса, что нет черного и белого без зрения, но в другом отношении это неверно. Аристотель прибегает к своему обычному приему различения потенциального и актуального.

Черное существует независимо от восприятия его органом зрения, но существует потенциально. Акт зрения переводит потенциально черное в актуально черное. Это же относится ко всем чувственным качествам. Мед лишь потенциально сладок, актуально сладким он становится лишь тогда, когда мы его

едим, и т. п. (Ш, 2, с. 426 - 427) .

Принижение чувственного знания. Однако, хотя только чувства дают адекватное знание единичного, познаваемого только ими, чувственное знание принижено у Аристотеля. Он говорит, что "чувственное восприятие общо всем, а потому это - вещь легкая, и мудрости [в нем] нет никакой" (Метаф. I, 2, с. 21). То, что без чувственного восприятия невозможно конкретное действие, в данном контексте для него не существенно.

Аристотель совершенно не понимает трудности чувственного восприятия мира, коль скоро это восприятие должно стать основой науки. Умение наблюдать природу, разработка специальных методов наблюдения, установление типичных ошибок, обработка результатов наблюдения - все это проходит мимо Аристотеля. А между тем трудности нет в случайном, обыденном, хаотическом чувственном восприятии, но систематическое и методическое восприятие мира, не говоря уже об опыте как эксперименте (а не просто о наслаивании чувственных восприятий друг на друга), - все это

исключительно трудно, и с этого начинается подлинная эмпирическая наука. Античность такой науки не знала или почти не знала. Для Аристотеля единичное хаотично. Наука познать его не может. Ведь "всякая наука имеет своим предметом то, что существует вечно или в большинстве случаев" (XI, 8, с. 193). По Аристотелю, "предмет науки - необходимое" 1 /Аристотель. Этика/Пер. с греч. Э. Радлова. СПб., 1908, кн. VI, гл. 1, с. 109./. Наука познает общее.

Рационализм. Но как возникает знание общего? Конечно, если абсолютизировать



сеисуалистическую тенденцию Аристотеля, можно сказать, что знание общего является обобщением знания единичного, возникая как результат абстрагизирующей работы мышления. Но для Аристотеля характерно мнение, что знание общего не появляется из знания единичного, а лишь выявляется благодаря такому знанию. Само же по себе знание общего заложено в разумной душе потенциально.

Разумная душа. Как уже отмечалось, третий вид души - разумная душа - присуща человеку (и богу). Она независима от тела ибо мышление вечно: "Что касается ума, то он ... не

разрушается... Ум же есть, пожалуй, нечто более божественное и ничему не подверженное" (О душе I, 4, с. 386). Это теоретический, созерцательный ум.

Философ проводит деление ума по аналогии с делением бытия на материю и формы, различая пассивный, воспринимающий ум (он соответствует материи) и активный, созидающий ум (он соответствует форме). Аристотель не останавливается перед тем, чтобы придать активному уму вообще независимое ни от чего существование: "И этот ум существует отдельно и не подержен

ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью... Этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно" (III, 5, с. 426).

Однако такой автономный разум присущ, по-видимому, лишь богу. Человеку же доступен не столько этот активный, все производящий, создающий разум, сколько ум пассивный, воспринимающий. Этот ум переходящий и без активного разума ничего не может мыслить. Он пассивен, потенциален, потому что может, все познавая, становиться

всем. Этот ум претерпевает  
воздействие извне. А становится он  
всем потому, что в нем потенциально  
заложены все формы бытия. Когда  
Аристотель говорит, что мыслящая  
часть души - это местонахождение  
форм (Ш, 4, с. 433 - 434) и что "ум -  
форма форм" (Ш, 8, с. 440), то он  
имеет в виду, по-видимому, не  
столько активный, все из себя  
созидающий разум, сколько ум  
пассивный, восприимчивый. В  
последнем заложено знание общего в  
возможности, возможность знания  
общего. Для того чтобы она стала его  
действительностью, т. е. для того,  
чтобы заложенные в душе формы

актуализировались, необходимы как активность создания (активный разум), так и воздействие на душу объективного мира через чувства.

В аристотелевском сочинении "О душе" имеется такое замечательное место: "Существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях" (III, 8, с. 440). Это означает, что реальное познание невозможно без чувственной ступени познания. Человек познает общее лишь посредством соответствующих представлений. Но представления не

перерабатываются в понятия, а только способствуют тому, чтобы заложенные в душе формы бытия перешли из состояния потенции в состояние акта. Перехода же от представления к понятию у Аристотеля нет. Поэтому В. И. Ленин подчеркивал, что у Аристотеля наблюдается скачок от общего в природе к душе.

Троякое существование форм. Итак, формы существуют трояко: в боге актуально и без материи, в природе актуально и в материи, в душе потенциально и без материи.

Торжество рационализма. Чтобы перевести знание общего из состояния потенции в состояние энтелехии, осуществленности, нужен разум во всем его объеме, как пассивный (рассудок), так и активный. Но предпочтение Аристотель отдает активному разуму. У человека знание в возможности предшествует знанию в действительности. В боге же напротив - там активный разум возник раньше пассивного, да собственно говоря, бог - это активный разум. Таким образом, у Аристотеля побеждает рационалистическая линия: знание

существует до процесса познания.

## ЛЕКЦИЯ XXVIII

### ТЕМА 71. ЛОГИКА АРИСТОТЕЛЯ

Логическое учение Аристотеля ныне оценивается с точки зрения современной логики. Однако в курсе истории античной философии важно показать связь логики Аристотеля с его метафизикой. ибо эта связь многое проясняет как в метафизике, так и в логике. Выше мы уже видели, что основной закон бытия, согласно которому одно и то же не может одновременно в одном и том же смысле существовать и не



существовать, обладать и не обладать одним и тем же свойством, есть также и закон мышления.

Вместе с тем в логике Аристотеля кое-что останется непонятным, если не выйти за ее пределы и не обратиться к гносеологии философа и связанной с ней метафизике.

Наиболее трудна проблема происхождения знания общего, первых начал. При рассмотрении теории познания Аристотеля для нас так и осталось неясным, каким образом возникает знание общего. А выяснить это можно лишь исходя из общей философской доктрины Аристотеля, как она изложена

прежде всего в "Метафизике". Иначе возникнет неразрешимое противоречие в конце "Второй аналитики", где сказано, что якобы "ясно, что первые [начала] нам необходимо познать через наведение (т. е. через индукцию, через движение мысли от частного к общему, от чувственного восприятия к понятию и суждению, это линия эмпиризма. - А. Ч.), ибо таким именно образом восприятие порождает общее" 1 /Аристотель. Соч., т. 2, Вторая аналитика, II, 19, с. 345./. И здесь же говорится, что "началом науки будет нус", т. е.

разум. Здесь возникает проблема неполной индукции.

Обычно считается, что Аристотель признавал лишь полную индукцию, а неполную недооценивал, между тем именно проблема неполной индукции у Аристотеля и дает ключ к его гносеологии, да и сама получает объяснение лишь в системе гносеологии и даже всей его метафизики. Активность разума, о которой говорилось выше, состоит прежде всего в том, что он совершает акт неполной индукции, что на основе отнюдь не всех, а только нескольких случаев - и даже одного! - происходит скачок от частного к

общему. Случаи - это представления души, скачок - деятельность активного разума, актуализирующего в пассивном интеллекте те формы бытия, на которые указывают единичные представления.

Процитируем то замечательное место из сочинения "О душе", на которое мы уже ссылались в конце прошлой лекции: "Существо не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях" (III, 8, с. 440) . Это место объяснимо лишь в связи с логическим учением Аристотеля о

неполной индукции, а сама неполная индукция, обычно третируемая при рассмотрении логики Аристотеля, приобретает в свете его метафизики и гносеологии важнейшее принципиальное значение.

Таким образом, логика Аристотеля - органическая часть его системно-рационализированного, философского, мировоззрения. Логика Аристотеля помогает понять даже его теологию. Бог Аристотеля - тоже логик, а поскольку Аристотель - первый логик, то в понятии своего бога Аристотель, можно сказать, обожествил самого себя. В самом деле, бог, по Аристотелю, - это

мышление о мышлении, что и есть логика. Правда, выше отмечалась неясность предмета мысли бога: являются ли им формы бытия или формы мышления. Но здесь, по сути, нет противоречия, поскольку в силу панлогизма Аристотеля формы мышления и формы бытия тождественны.

Роль Аристотеля в логике.

Аристотель - отец логики как систематизированной науки о мышлении и его законах. Он опирался на Демокрита, Платона и других древнегреческих философов, но никто из них не создал науки о мыслительной деятельности

рассуждающего человека.

Аристотелевский бог - идеальный логик, созерцающий мыслительный процесс со стороны как его содержательной, так и формальной сторон. Правда, слово "логика" (как существительное) было еще неизвестно философу, он знал лишь прилагательное "логикос" ("относящееся к слову"). Он называл также высказывания, несовместимые с тем, что мы теперь называем логикой, "алогос". Слово "логика" (как существительное) появилось лишь в эллинистическо-римские времена. Сам же Аристотель называл свою науку о мышлении аналитикой, и его

главные логические работы называются "Первая аналитика" и "Вторая аналитика". В "Метафизике" аналитикой названо рассуждение (IV, 3, с. 62) . Употребляя слово "анализ", Аристотель понимал под этим разложение сложного на простое вплоть до далее неразложимых первоначал, или аксиом. В "Риторике" 1 /См.: Аристотель. Риторика. - В кн.: Античные риторика. М., 1979./ автор говорит об "аналитической науке" (1359, в 10).

Но необходимо подчеркнуть, что логика для Аристотеля - не самостоятельная специальная наука, а инструмент всякой науки. Это и



дало веское основание поздним комментаторам Аристотеля назвать всю совокупность его логических работ органом, т. е. орудием, орудием всякого знания. Напомним, что "Органон" включает в себя шесть работ - "Категории", "Об истолковании", "Первая аналитика", "Вторая аналитика", "Топика", "О софистических опровержениях" 2 / Все они вошли в цитируемый выше второй том издаваемого у нас четырехтомного собрания сочинений Аристотеля./. Главными составными частями "Органо́на" являются "Первая аналитика", где открывается и исследуется силлогистическая

форма рассуждения и вывода, и "Вторая аналитика", где говорится о доказательстве и его началах. Особое и весьма важное место в "Органоне" занимает также "Топика".

В качестве логика Аристотель формулирует основные законы мышления, определяет, что есть истина и что есть ложь. дает определение суждению и устанавливает виды суждений, определяет силлогизм (умозаключение), устанавливает три фигуры силлогизма (умозаключения) и их модусы, исследует три вида доказательства, описывает типичные ошибки при доказательствах, как

невольные (паралогизмы), так и намеренные (софизмы). Он исследует также индукцию и аналогию.

Законы мышления. Из четырех законов мышления традиционной логики Аристотель установил по крайней мере два - законы (запрещения) противоречия и исключенного третьего. Законы же тождества и достаточного основания у Аристотеля тоже намечены в учении о научном знании как знании доказательном (закон достаточного основания) и в тезисе, согласно которому "невозможно ничего мыслить, если не мыслить [каждый

раз] что-нибудь одно" (Метаф. IV, 4, с. 64) - закон тождества.

Оо онтологическом аспекте закона [запрещения] противоречия говорилось выше как об основном законе бытия. Напомним, что в краткой экзистенциальной форме этот закон звучит как "вместе сущесвовать и не сущесствовать нельзя" (там же, с. 63) или: "Не может одно и то же в то же самое время быть и не быть" (XI, 5, с. 187), а в полной - как утверждение: "Невозможно, чтобы одно и то же вместе (совместно, одновременно) было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле"

(IV, 3, с. 63). В "Метафизике" сформулирован и логический аспект закона [запрещения] противоречия в словах о том, что "нельзя говорить верно, вместе утверждая и отрицая что-нибудь" (IV, 6, с. 75). Этот аспект более определенно показан в логических работах Аристотеля, где не раз утверждается, что невозможно одно и то же одновременно утверждать и отрицать. Этот закон прямо обосновать нельзя, однако можно опровергнуть противоположный ему взгляд, показав его нелепость. Всякий, кто оспаривает закон [запрещения] противоречия, им пользуется. Далее,

если не признавать этого закона, все станет неразличимым единством. Сюда же относятся вышеотмеченные соображения Аристотеля против скептика, который, утверждая, что все истинно или что все ложно, что оказывается нелепым с позиций практики, может это делать, лишь отвергая закон [запрещения] противоречия.

Говоря об этом основном законе мышления, Аристотель учитывает те крайности, в которые впадали исследователи, подходившие к его открытию. Например, киник Антисфен считал, что надо говорить "человек есть человек", но нельзя

сказать, что "человек есть живое существо" или "белый", или "образованный", потому что это означало бы некое "нарушение". В свете открытого Аристотелем закона можно лучше понять Антисфена. Утверждая, что "человек есть образованный", мы утверждаем, что "а есть не-а", ибо "образованный" - это не то, что "человек". Казалось бы, закон [запрещения] противоречия подтверждает это. Получается, что утверждение "человек есть образованный" означает, что человек есть одновременно и а [человек] и не-а [образованный].

Аристотель возражает: здесь нет а и не-а, человеку противостоит не "образованный", а не-человек, ведь противоречие может быть лишь в пределах одной категории, а "человек" и "образованный" относятся к разным категориям ("человек" - сущность, а "образованный" - качество) .

Закон [запрещения]" противоречия вызвал много возражений. Гегель критиковал Аристотеля, утверждая, что этот закон запрещает в действительности становление, изменение, развитие, что он метафизичен. Но возражение



свидетельствует о непонимании Гегелем сути данного закона. У Аристотеля закон [запрещения] противоречий абсолютен, но он действует только в сфере актуального бытия, а в сфере возможного он не действует. Поэтому и становление, по Аристотелю, существует как реализация одной из возможностей, которая, будучи реализованной, актуализированной, исключает другие возможности, но только в действительности, а не в возможности. Если актуализированная возможность снова станет просто возможностью, ее сменит другая актуализированная

возможность. Определив границы своей формальной логики, Аристотель тем самым оставил место и для диалектической логики. Потенциально сущее диалектично, актуально сущее относительно недиалектично.

У Аристотеля можно найти и другие принципиальные ограничения сферы действия закона противоречия. Его действие не распространяется на будущее, но это связано все же с той же сферой возможности, поскольку будущее чревато многими возможностями, настоящее же бедно, поскольку актуализируется нечто одно, но оно потенциально богато.

Прошлое же бедно в своей актуальности, исключаяющей потенциальность, ибо в прошлом нет уже никаких возможностей, кроме реализованной, происшедшей, не поддающейся изменению. В свете сказанного понятно замечание Энгельса, что "Аристотель... уже исследовал существеннейшие формы диалектического мышления" 1 / Маркс К, Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 19./.

Обостренной формой закона [запрещения] противоречия является закон исключенного третьего, запрещающий не только то, что в отношении одного и того же не

может быть одновременно истинно "b" и "не-b", но и то, что, более того, истинность "b" означает ложность "не-b", и наоборот. Этот закон в "Метафизике" выражен так: "Не может быть ничего посередине между двумя противоречащими [друг другу] суждениями, но об одном [субъекте] всякий отдельный предикат необходимо либо утверждать, либо отрицать" (IV, 7, с. 75). Во "Второй аналитике" сказано, что "о чем бы то ни было истинно или утверждение, или отрицание" (I, 1, с. 257) 2 /

Аристотель. Соч., т. 2, кн. I, гл. 1, с. 257./.

Действие этих законов таково, что закон [запрещения] противоречия необязательно влечет за собой закон исключенного третьего, но закон исключенного третьего предполагает действие закона [запрещения] противоречия. Поэтому выше и было сказано, что закон исключенного третьего - более острая форма закона противоречия.

Такая разница в сфере применения законов означает, что есть разные виды противоречия. Выше было различено собственно противоречие и его смягченная форма - противоположность. И то, и другое -

два вида противоположащего. Позднее это стали называть контрарным и контрадикторным противоречиями. Обоими законами связано лишь контрадикторное противоречие. Пример контрадикторной противоположности: "Эта бумага белая" и "Эта бумага не-белая". Среднего здесь нет. Контрарная противоположность связана лишь законом запрещения противоречия. Пример: "Эта бумага белая" и "Эта бумага черная", ведь бумага может быть и серой. Контрарное противоречие (противоположность) допускает среднее, контрадикторное - нет. Члены контрарного

противоречия могут быть оба ложными (когда истина между, - это третье значение), но сразу истинными они быть не могут, это запрещено законом противоречия. Члены контрадикторной противоположности не могут быть не только сразу истинными, но и сразу ложными, ложность одной стороны влечет за собой истинность другой. Правда, у Аристотеля мы такой точности не находим.

Категории. Выше была отмечена спорность принадлежности Аристотелю "Категорий" (в которых нет ссылок на другие работы Аристотеля), а также их отношения к

"Метафизике". В контексте этой главы существенно напомнить, что первостепенное понятие первичной сущности в "Категориях" трактуется как отдельное, единичное, в то время как вид наряду с родом - "вторичные сущности" (чего в "Метафизике" вообще нет) . В "Категориях" говорится, что "если бы не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого" (V, с. 56) 1 /Аристотель. Соч., т.2, с. 56 ("Категории", гл. V)./, что "первые сущности, ввиду того что они подлежащие для всего другого, называются сущностями в самом основном смысле" (там же, с.



57). Быть подлежащим - значит ни о чем не сказываться, никогда нигде не быть предикатом суждения, а быть всегда его субъектом. Виды и роды как вторичные сущности - предикаты для первичных сущностей, они указывают "качество сущности" (с. 59), так что в "Категориях" они смыкаются с категорией качества. Поскольку слово "категория" означает предикат, то первичные сущности не являются и категориями, тем не менее каждая из них - первая среди категорий. Первичная сущность может принимать противоречивые качества,

хотя и не сразу. Молодой человек по  
степенно становится старым.

Другие категории. Итак, категории -  
наиболее общие роды высказываний,  
точнее говоря, имен. Любое слово,  
взятое обособленно, вне связи с  
другими словами, т. е. "человек",  
"бежит" (но не "человек бежит"),  
означает "или сущность", или  
"сколько", или "какое", или "по  
отношению к чему-то", или "где",  
или "когда", или "находиться в  
каком-то положении", или  
"обладать", или "действовать", или  
"претерпевать" (IV, с. 55). Столь  
полный перечень категорий  
встречается еще только в "Топике"

(103, в 23). В других сочинениях, связываемых с именем Аристотеля, категорий меньше. Во "Второй аналитике" их только восемь (нет "положения" и "претерпевания") . Выше отмечалось, что в "Метафизике" шесть категорий: сущность, качество, количество, отношение, действие и страдание. Так или иначе, все категории, кроме первой, высказываются о первичной сущности, в силу чего се подпадает под ту или другое из девяти категорий, находятся в подлежащем, каковым является первичная сущность, которая, строго говоря, и не должна быть категорией, ибо

категории - предикаты, а первая сущность - всегда субъект.

Существует мнение, что различия между категориями, сам их состав Аристотель вывел из грамматических различий. В самом деле:

Сущность - существительное (например, человек).

Количество - числительное (один, несколько).

Качество - прилагательное (старый, малый).

Отношение - степени сравнения (раньше всех, выше других).

Место - наречие места (на улице, под

горой).

Время - наречие времени (сегодня, позавчера).

Положение - непереходный глагол (стоит, лежит).

Обладание - греческий перфект страдательного залога (разут).

Страдание - глагол страдательного залога (гонят, избивают).

Впрочем, возможно, здесь натяжка. Ведь у Аристотеля различены лишь имя существительное и глагол, о других частях речи он нигде не говорит. Кроме того, в категориях разделено то, что соединено грамматикой, и наоборот, качества и количества выражаются не только

прилагательными и числительными, но и существительными, которые в этой категориально-грамматической таблице должны выражать только категорию сущности, точнее говоря то, что может быть подведено под категорию сущности.

Силлогизм. Силлогизм - открытие Аристотеля. Он дал определение силлогизму и различил его виды, он определил работающие и не работающие виды силлогизмов (модусы), установил три фигуры силлогизма. В "Первой аналитике", где как раз и излагается аристотелевская теория силлогизма, сказано, что "силлогизм есть речь, в

которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть" (Первая аналитика I, 1, с. 120).

Аристотелевский силлогизм состоит из трех суждений, два из них - посылки, а третье - заключение (в индийском силлогизме пять суждений). Посылки выражены у Аристотеля не так, как у нас, а в форме: "А присуще В" (у нас "В есть А" ), т. е. Аристотель ставит предикат суждения (сказуемое) на первое место. Посылки связаны общим для них (средним) термином. В роли такового могут выступать

предикат одной посылки и субъект другой, предикаты обеих посылок, субъекты обеих посылок. В зависимости от этого различаются фигуры силлогизма. Самая ценная из них в познавательном отношении - самая совершенная - первая. Там с логической необходимостью из посылок следует заключение: "Если А сказывается о всяком В и В сказывается о всяком С, то А с необходимостью сказывается о всяком С". Силлогизмы третьей и второй фигур несовершенны - необходимы дополнительные операции, дабы достичь логической необходимости следования. В первой



фигуре (при утвердительных посылках) средний термин выражает причину: Все млекопитающие - теплокровные. Лошади - млекопитающие. Лошади - теплокровные, т. е. лошади теплокровные, потому что они млекопитающие (средний термин). В других фигурах такой ясной онтологической картины нет, поэтому они несовершенны, искусственны. В понятии о совершенном и несовершенном силлогизме мы еще раз видим онтологический характер аристотелевской логики.

Итак, фигура силлогизма определяется местом среднего термина. Модусы определяются характером посылок, которые могут быть общеутвердительными и, общеотрицательными, частноутвердительными и частноотрицательными. Перебрав все варианты, Аристотель установил, что вывод получается только в четырех случаях; это происходит лишь тогда, когда сочетаются общеутвердительная посылка с общеутвердительной, общеотрицательная с общеотрицательной, общеутвердительная с

частноутвердительной и  
общеотрицательная с  
частноутвердительной, т. е. одна из  
посылок должна быть общей и одна -  
утвердительной. Из двух частных  
посылок ничего не следует. Также  
ничего не следует из двух  
отрицательных посылок.

Доказательство. Доказательство  
рассматривается во "Второй  
аналитике". Доказать что-либо -  
значит связать необходимой связью  
то, что связано в самой  
действительности. Для этого надо,  
чтобы посылки были истинны и  
чтобы связь через средний термин  
была логически правильной. Для

истины одной логической  
правильности мало. Требуется еще  
истинность посылок, в которых связь  
субъекта и предиката отражала бы  
связь, присущую самой  
действительности. При этом связь  
субъекта и предиката должна быть  
необходимой, т. е. выражать не  
случайные, а существенные связи.

В этом контексте необходимо  
остановиться на том, как Аристотель  
понимал истину и ложь вообще. Он  
отнюдь не считал, что все истинно  
или тем более, что все ложно. Одно  
истинно, а другое ложно. Истина и  
ложь не заключены в самой  
действительности, они не

онтологичны. "Истинное и ложное есть сочетание мыслей" (О душе III, 8) 1 /Аристотель. Соч., т. 1, с. 449./.

Применительно к суждению это означает, что истина и ложь есть сочетание элементов мыслей, если под мыслью понимать суждение. В "Метафизике" Аристотель выдвинул материалистическое определение истинности и ложности суждений: "Прав тот, кто считает разделенное - разделенным и соединенное - соединенным, а в заблуждении тот, мнение которого противоположно действительным обстоятельствам" (IX, 10, с. 162). Истина в суждении - соответствие того, что соединено

или разделено в мысли, тому, что соединено и разделено в вещах. Ложь в том, что в мысли соединяется то, что разделено, и разделяется то, что соединено. Если я говорю, что Иванов - студент, тогда как Иванов еще ходит в детский сад, то я высказываю ложное суждение (это не значит, что я лгу, ибо ложность состоит в несоответствии мысли вещам, а ложь - в несоответствии слов мыслям). В ложных суждениях проявляется относительное небытие. Это его третий смысл.

Если посылки истинны, а связь между ними формально правильная, то мы имеем научное доказательство

(подразумевается, что связь в посылках необходимая, аподиктическая). Доказательством служит лишь аподиктический силлогизм, исходящий из таких посылок. Кроме того, силлогизм бывает диалектический и эристический.

Термин "диалектика" Аристотель употребляет не в нашем смысле слова. Диалектика у Аристотеля частично совпадает с логикой, ибо это доказательство, исходящее лишь из вероятностных, правдоподобных посылок. Название такого силлогизма связано с тем, что Платон называл свою философию о

диалектикой. Аристотель же отказывал ей в научности, считая ее содержание лишь правдоподобным. Отсюда его перенос термина "диалектика" лишь на вероятные умозаклучения, дающие соответствующие выводы. В противоположность диалектике аподиктика дает строго научное, дедуктивное знание, с необходимостью вытекающее из истинных посылок, следующих из высших принципов. Очень труден вопрос о происхождении последних. Эристические умозаклучения мнимы, это софистические



умозаключения, создаваемые в интересах спора.

Индукция. Аристотель называл "эпагогэ" то, что на латинский язык было переведено впоследствии как "индукцио". Он определил индукцию как "восхождение От единичного к общему" (Топика I, 12, т. 2, с. 362) .

Не будем говорить здесь о логическом содержании индукции у Аристотеля. Как уже выше подчеркнуто, без индукции у Аристотеля остается загадкой происхождение знания общего. Но имеется и ее логическая разгадка. В прошлой лекции мы привели слова

В. И. Ленина о том, что у Аристотеля происходит скачок от общего в природе к душе. Там же сказано, что он происходит благодаря активному разуму. Требуется, однако, понять это более конкретно.

Как уже указано, разумно-созерцательная часть души (в отличие от рассудочно-практической, о чем ниже) имеет две стороны: активную, соответствующую форме, и пассивную, соответствующую материи (позднее эти части в латинском варианте стали обозначаться понятиями активного и пассивного интеллекта). Бог, мысля

самого себя, является активным разумом, интеллектом. В человеке же отношение к самому себе опосредовано материальным миром, материализацией форм. Чтобы мыслить эти формы, активный разум нуждается в пассивном уме и в представлениях, которыми он обладает. Однако представления носят лишь частный характер, в них нет общего. Роль же активного разума состоит в том, что он обобщает, опираясь на пассивный. В этом процессе неполная индукция поднимается до полной (но лишь в том случае, если несколько или хотя бы лишь один пример соответствовал

именно той форме бытия, которая имеется в пассивном разуме).  
Логическое содержание неполной индукции у Аристотеля невелико, ибо он, принципиально противопоставив индукцию дедукции, затем пытался подтянуть индукцию до дедукции, показав ее как частный случай третьей фигуры силлогизма. Но в плане философском, метафизическом неполная индукция очень важна, ибо именно она и объясняет тот скачок от общего в природе к общему в душе, который отметил В. И. Ленин.

## ТЕМА 72. НАУКОУЧЕНИЕ У АРИСТОТЕЛЯ

Слова "наука" (от глагола "учить") у Аристотеля нет, хотя имеется его древнегречесский аналог. Речь в его трудах идет о знании ("эпистеме") и о размышлении ("дианойа"), а также о мудрости ("софия"), которая заключает в себе оба эти момента. Но поскольку одним из главных признаков мудрости является способность научать - "более мудрый во всяком знании (эпистеме, которое переводчик А. В. Кубицкий трактует как "наука") - человек ...более способный научать" (Метаф. Ш, 2), - то аристотелевские "мудрость" и "знание" можно считать

эквивалентами нашего слова "наука".

-

Знание вообще и знание научное. Однако у Аристотеля не всякое знание является научным, не всякое знание - "эпистеме". Чувственное знание у него принципиально ненаучно, ибо он ошибочно полагал, что невозможна никакая мудрость в чувственном восприятии. Такал ошибка естественна, если учесть фактическое отсутствие в античности сложнейшего экспериментального естествознания. Подчеркивая, что наука - это знание, выходящее за пределы обычных показаний чувств, Аристотель имел в

виду, конечно, не эксперимент, а мышление, поскольку именно оно выходит за пределы чувств.

Итак, по Аристотелю, наука может быть лишь в сфере размышления, а не в сфере опыта, что, конечно, неверно. Кроме того, научное знание есть знание причин явлений. Именно поэтому научить способна только та наука, которая исследует причины (Метаф. I, 2, с. 21). Здесь как бы минимум научности по Аристотелю: "Всякое рассудочное познание, или такое, в котором рассудок играет [хоть] какую-нибудь роль, имеет своим предметом различные причины и начала, указываемые

иногда с большею, иногда с меньшею точностью" (VI, 1, с. 107).

Однако существует и максимум науки, когда она познает не с большей или меньшей точностью, а с точностью абсолютной. Но это становится возможным, лишь когда предмет науки является необходимым, общим. Об этом четко сказано в "Этике", где различены две части разумной души: "эпистемикон" и "логистикон". Первая направлена на необходимое, вторая же, взвешивая и рассуждая, принадлежит сфере человеческой деятельности и творчества, где возможно иное



(иначе не было бы места для выбора).

В первой книге "Метафизики" наука отличается от "искусства" ("технэ"). Однако никакого отличия, по существу, между ними нет: и наука ("эпистеме") и "искусство" ("технэ") познают общее через причины, но социальное различие между ними имеется. Оказывается, науки, по Аристотелю, не служат никакой пользе общества, а искусства служат. Искусства существуют ради какой-либо выгоды или пользы, наука же существует ради себя самой, знание ради знания: из наук большей мудростью обладает та, которая

желательна ради нее самой, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы. В остальном "искусство" не отличается от науки: оно поднимается над обычными показаниями чувств, предполагает знание причин и общего, способно научить. Можно сказать, что искусство - это наука в ее практическом применении.

Однако вместе с тем нужно учитывать присущую учению Аристотеля пропасть между теорией и практикой, неизбежную для рабовладельческого общества современной ему Греции. В отрыве науки от ее практического

применения Аристотель отразил и презрение к физическому труду, и аристократический идеал созерцательной жизни. Сфера материального производства третируется Аристотелем. Она ниже не только науки, но и "искусства", ибо это сфера опыта. Ремесленники сравниваются философом с неодушевленными предметами, ведь те действуют по своей природе (огонь жжет), а ремесленники - по привычке, не зная, почему они делают так, а не иначе. Поэтому они не в состоянии и научить, будучи способными передавать только навыки, а не знание.

Итак, наука отличается от искусств не гносеологически, а социально. Будучи направлена на всеобщее и необходимое, наука связана с доказательным знанием. Опираясь на познание причин, она сочетает единство знания со степенями его подчинения. Каждая наука имеет свой предмет, она образует некоторое единство, в котором есть более общее и менее общее, и последнее подчинено первому. Однако науки несводимы друг к другу, нет какой-то единой, общей науки, науки как таковой, всегда имеются лишь многие науки. Следовательно, наука представляет у

Аристотеля сложную систему. Она выражена в том, что можно назвать классификацией наук Аристотеля,

Три рода наук. Принято считать, что Аристотель различает три рода наук: теоретические, практические и творческие. Действительно, в шестой книге "Метафизики" сказано:

"Всякое мышление направлено либо на деятельность, либо на творчество, либо носит теоретический характер" (VI, 1, с. 107). Но здесь возникают принципиальные вопросы об отличии теории от деятельности и творчества, о различии между последними, ибо творчество

невозможно без деятельности, и другие.

Выше отмечалось, что, согласно "Этике", та часть разумной души, которая взвешивает "за" и "против" какого-либо поступка, направлена не на необходимое, а на деятельность, не связанную обязательно с необходимым. Наука же всегда имеет дело с необходимым. Если Аристотель отделил науку от искусства как главного проявления человеческой творческой деятельности, то то, что принято называть у Аристотеля практическими и творческими науками, в его понимании не

составляет науки. В искусстве ведь нет аподиктического знания, а только "диалектическое". Поэтому, говоря о различии Аристотелем теоретическими, практических и творческих наук, следует понимать это различие не только в отношении предметов, но и как различие в отношении ценности с точки зрения наличности. Итак, размышление, направленное на творчество и на деятельность, не является научным в такой мере, как теоретическое размышление, направленное на необходимое.

Различие творчества и деятельности связано с тем, что Аристотель

понимает деятельность узко.

Нашему слову "делать" в древнегреческом языке соответствуют по крайней мере два слова: "праттейн" и "пойейн". Первое "делание" связано со свободным выбором, тогда как второе направлено на выполнение художественного или технического замысла. Отсюда различие между "пойэсис" как творчеством и "праксис" как деятельностью в узком смысле слова, как лишь такой деятельности, которая связана со свободным выбором. Аристотель подчеркивает, что "творчество и деятельность - не одно и то же"



(Никомахова этика VI, 4, с. 110).

Вместе с тем и в случае "праксис", и в случае "пойэсис" субъектом действия и творчества является человек. Об этом говорится в "Метафизике", где отмечено также различие между творчеством и деятельностью: "Творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало - в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное - не одно и то же" (VI, 1, с. 117). Отсюда понятно, что то, что называют практическими науками у Аристотеля, - главным образом этика и тесно связанная с

ней политика. "Праксис" же означает у великого философа вовсе не практику в нашем ее понимании, а только этико-политическую деятельность (производственную практику Аристотель совершенно третирует, приравнивая, как было отмечено, ремесленника предмету неодушевленной природы). Из всего сказанного должно быть ясно, чем отличаются друг от друга деятельность и творчество и почему творчество не деятельность.

Деятельности и творчеству Аристотель противопоставляет теорию. Это древнегреческое слово означало прежде всего "созерцание".

У Аристотеля, как уже отмечалось, теория и практика разорваны. Эта разорванность сказывается уже в самом термине, означающем вовсе не то, что мы понимаем под теорией (обобщение, наука, направляющие практику как материальную деятельность), а именно созерцание, умозрение. Поэтому теоретические науки у Аристотеля - науки созерцательные, что было возможно в силу их резко преобладающей умозрительности, оторванности от опыта и от производственной практики людей.

Однако надо отметить, что в случае теоретических наук Аристотель

различает познающий субъект и познаваемый объект, в случае же творчества и деятельности науки о них нечетко отделены от творчества и деятельности как своих предметов. Это неудивительно, учитывая, что связь между субъектом и объектом в этих областях значительно более тесная и интимная, чем в случае наук о природе и сущем вообще, на что и направлены в первую очередь теоретические науки. В случае же творческих и "практических" наук субъект не занял еще позицию созерцателя самого себя. Это весьма трудно, порой же и невозможно. Аристотель бессознательно

чувствует, что в этих областях уже  
вмешиваются интересы -  
национальные, классовые,  
партийные, а потому невозможны ни  
безвольное созерцание, ни  
однозначное понимание самого  
предмета. Здесь субъект значительно  
больше деформирует свой предмет,  
чем в случае познания природы и  
сущего, которое более безразлично  
субъекту, чем он сам.

Теоретические науки. Напомним, что  
это - "первая философия", или  
метафизика, "вторая философия",  
или физика, и математика. Приведем  
подытоживающую формулировку из  
"Метафизики": "Физика занимается

предметами, существующими самостоятельно, но предметы эти не лишены движения; у математики некоторые отрасли имеют дело с объектами неподвижными, но такими, пожалуй, которые не существуют отдельно, а даются в материи; что же касается первой философии, то она рассматривает и обособленные предметы, и неподвижные" (VI, 1, с. 108) . В. И. Ленин ценил аристотелевскую классификацию теоретических наук, подчеркивая, что Аристотель разрешает возникшие здесь трудности "превосходно, отчетливо, ясно, материалистически

(математика и другие науки абстрагируют одну из сторон тела, явления, жизни)" 1 /Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 330./. Но В. И. Ленин отмечает здесь, что Аристотель "не выдерживает последовательно этой точки зрения" 2 /Там же/. Это значит, что Аристотель не распространяет объективный критерий классификации наук (науки различаются прежде всего их предметами) за пределы теоретических наук, а внутри самих теоретических наук действует еще ценностный критерий, так что первая философия ценнее физики,

ведь "наиболее ценное знание должно иметь своим предметом наиболее ценный род сущего" (Метаф. VI, 1, с. 108). Сравнивая "первую философию" с другими науками, в том числе и теоретическими, Аристотель утверждает, что "все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше нет ни одной" (Метаф. I, 2, с. 22), так что ценностный и утилитарный аспекты науки у него пришли в противоречие. Для этого имелись социальные основания: Аристотель сравнивает философию со свободным человеком, а другие науки - с рабами: "Как свободным



называем такого человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она существует ради самой себя" (Метаф. I, 2, с. 22). Перед нами пример давления идеологии на философию Аристотеля, пример того, как социальная действительность отразилась в таком, казалось бы, сугубо объективном деле, как классификация наук, получив в свою очередь свое высшее оправдание.

Происхождение науки и философии. Все эти представления о науке и философии сказались и в трактовке их генезиса. Сначала были

изобретены "искусства",  
удовлетворяющие насущные  
потребности, затем потребности в  
удовольствиях, а лишь потом, когда  
появился досуг,- науки как способ  
наилучшего времяпрепровождения.  
Философия начинается с удивления  
и завершается открытием причин,  
снимающим состояние удивления.  
Она возникает из мифологии, но,  
будучи наукой, испытывает влияние и  
других наук, ведь математика как  
искусство возникает ранее ее в  
Египте.

## ЛЕКЦИЯ XXIX

### ТЕМА 73. ЭТИКА АРИСТОТЕЛЯ

Практические науки - этику и тесно связанную с ней политику - философ отличал от теоретических, созерцательных. Практические науки - это науки о деятельности, о действовании ("праксис"), связанном со свободным выбором, совершаемым ответственным за свои поступки человеком. Цель действованиия - деятельность самого действующего субъекта. Это "философия, касающаяся человека" (Ник. этика X, 10, с. 206) 1 / Аристотель. Этика. СПб., 1908, кн. X, гл. 10, с. 206./.

Практические науки надо отличать от творческих наук, направленных на

производство ("пойэсис"), имеющих своей целью объект, который должен быть создан. Поэтому Аристотель понимает практику по-своему, в гораздо более узком смысле, чем мы. Практика в нашем понимании как раз и включает прежде всего производственную деятельность людей. На понимании Аристотелем практики сказалось античное рабовладельческое мировоззрение с его презрением к физическому труду. Ведь когда Аристотель говорит о производстве (пойэсис), то он и тогда ограничивается исключительно искусством. К материальному производству он равнодушен.

Произвольное и непроизвольное.  
Поскольку практические науки имеют дело с этико-политической деятельностью людей, а это сфера свободного выбора, то Аристотель внимательно рассматривает "произвольное" и "непроизвольное". Непроизвольно то, что совершается по насилию или незнанию, когда принцип насильственного действия лежит вне действующего лица. Произвольные действия - "те, принцип коих находится в самом действующем лице и которые совершаются, когда все обстоятельства, касающиеся какого-либо действия, известны

действующему лицу" (III, 2, с. 41). Аристотель утверждает, что от человека зависит многое, если не все, ведь "в нашей власти быть нравственными или порочными людьми" (III, 7, с. 47). Каково бы ни было насилие, смешно обвинить внешние условия, а не себя, совершая некоторые преступления, например убийство своих родителей.

Нравственность - приобретенное качество души. Мысль о том, что человек делает себя сам, Аристотель развивает в своем учении о нравственности как приобретенном качестве души. Согласно философу, "добродетель не дается нам от

природы" (II, 1, с. 23), от природы нам дана лишь возможность приобрести ее. Аристотель определяет добродетель как "похвальные приобретенные свойства души" (I, 13) .

Структура души и виды добродетели. Свою этику Аристотель основывает на психологии, на известном нам уже делении человеческой души на три части. Это деление философ повторяет и развивает и в своей работе "Этика". Человеческая душа делится на неразумную и разумную части. Последняя часть души, в свою очередь, распадается на рассудок и собственно разум, иначе говоря, на

разум практический и теоретический. Теоретический и практический разум характеризуется и в трактате "О душе". Там сказано, что "созерцательный", или "созерцающий ум" "не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться" (III, 9, с. 442), тогда как практический ум "от созерцающего ума отличается своей направленностью к цели" (III, 10, с. 422), это "ум, размышляющий о цели, то есть направленный на деятельность" (там же, с. 442). Неразумная часть души разделена в "Этике" на растительную



(питательную) и страстную, стремящуюся, аффективную. Что касается растительной души, то там нет ни добродетелей, ни пороков. Страстная и разумная части имеют как свои добродетели, так и свои пороки. У разумной души имеются свои дианоэтические, или интеллектуальные, добродетели и свои дианоэтические пороки. Дианоэтические добродетели - это мудрость, разумность, благоразумие, а пороки - противоположные им состояния духа.

Страстная часть души и практический разум берутся Аристотелем в единстве. Их

добродетели - добродетели поведения, нрава, этические добродетели. Душа этически добродетельна в той мере, в какой практический разум овладевает аффектами. Как дианоэтические, так и этические добродетели даны человеку не от природы, от природы дана лишь возможность их.

Дианоэтические добродетели приобретаются путем обучения, а этические - путем воспитания. Поэтому "всякий,- сказано у Аристотеля,- в известном отношении виновник собственного характера" (Ш, 7, с. 49). Интересно, что философ рассматривает в этическом

разрезе не только поведение человека, но и его интересы. Лишь тот человек, полностью добродетелен, кто стремится к мудрости, т. е. философ. Стремление к высшим ценностям, надо полагать, считал Аристотель, возвышает душу и отвлекает ее от пороков, заставляя быть и этически добродетельной.

Этические добродетели определяются философом как "середина двух пороков" (II, 9, с. 36). Например, недостаток мужества - это трусость, избыток же мужества - тоже порок, ибо это безумная отважность. Но так как она встречается редко, то люди привыкли

противопоставлять мужеству лишь трусость. Итак, этические добродетели - это мудрая середина между крайностями. Так, щедрость - середина между скупостью и мотовством.

Достижение добродетели и роль знания. В этом вопросе Аристотель справедливо оспаривает мнение Сократа о том, что якобы "никто, обладая знанием, не станет противодействовать добру" (VII, 1, с. 123). Этот тезис Сократа противоречит очевидности. Ведь одно дело иметь знание о добре и зле, а другое - уметь или хотеть эти знания использовать.

Знание и действие не одно и то же, знание носит общий характер, действие же всегда частно. Знание того, что мужество - середина между двумя пороками, еще не дает, умения находить эту середину в жизни.

Добродетели - не качества разума, делает вывод философ в полемике с мнением Сократа, они всего лишь сопряжены с разумом. Главное в приобретении этических добродетелей характера не само знание, а воспитание, привычка.

Этические добродетели достигаются путем воспитания хороших привычек. Совершая храбрые поступки, человек привыкает быть

мужественным, привыкая же трусить  
- трусом. Дело воспитателей и  
государства прививать добродетели.  
Законодатели должны приучать  
граждан быть не только хорошими,  
но и храбрыми.

Большую роль играет здесь пример.  
Нравственный человек - мера для  
других людей. Психологически-  
этическая нравственность означает  
повиновение страстной части души  
практическому разуму. Добродетель -  
сама себе награда. Порочных людей  
одна часть души влечет в одну  
сторону, другая - в другую, в их душах  
постоянное возбуждение, их гнетет  
раскаяние. Нравственный человек

всегда в гармонии с самим собой. Он не знает укоров совести.

Практичность. Собственная добродетель практической части разумной души - практичность и как ее обратная сторона - рассудительность: практичность приказывает, а рассудительность критикует. Аристотель определяет практичность как "разумно приобретенное душевное свойство, осуществляющее людское благо" (VI, 5, с. 112). Практичен тот, кто способен хорошо взвешивать обстоятельства и верно рассчитывать средства для достижения ведущих к благополучию целей. Для

практичности необходим опыт. Для практичности необходима изобретательность в подыскании средств осуществления целей. Но изобретательность, предостерегает философ, похвальна лишь при хороших целях. В противном случае практический человек опасен для общества.

Практичные люди годны для управления домом и государством, а потому практичность тесно связана и с экономикой, и с политикой. Отсюда такие виды практичности, как экономическая, законодательная, политическая. Вместе с тем Аристотель подчеркивает, что



практичность как дианоэтическая добродетель рассудочной, практической, низшей части разумной души сама является низшим видом моральной позиции человека. Практичность погружена в дела людей, но человек - не лучшее, что есть в мире, поэтому "нелепо считать политику и практичность высшим" (VI, 7, с. 113). Практическая деятельность "лишена покоя, стремится всегда к известной цели и желательна не ради ее самой" (X, 7, с. 198). Выше практичности с ее рассудительностью и изобретательностью Аристотель

ставит мудрость как добродетель теоретической части разумной души.

Разумная часть разумной души и высшее блаженство. Эта часть души направлена на созерцание неизменных принципов бытия, т. е. метафизических сущностей.

Добродетель разумной, теоретической части разумной души состоит в мудрости. Мудрость выше практичности. Предмет мудрости - необходимое и вечное (не то, что преходящий мир политика-практика). В "Этике" дается определение науки. Это "схватывание общего и того, что существует по необходимости" (VI, б,

с. 112). Мудрость, наука, высшая дианоэтическая добродетель так же приобретаема, как и все другое. В этом плане Аристотель определяет науку как "приобретенную способность души к доказательствам" (VI, 3, с. 110). Только мудрость и наука способны принести высшее блаженство.

При этом Аристотель понимает мудрость и науку как чисто созерцательную деятельность, это апофеоз отрыва теории от практики, что характерно для развитых античных учений. "Этика" Аристотеля заканчивается восхвалением истинного блаженства

чисто созерцательной,  
антипрактической жизни философа-  
мудреца. Он подобен в этом  
отношении богу, которого  
Аристотель превращает теперь в  
созерцающего философа, ведь  
"деятельность божества, будучи  
самою блаженною,- говорит  
Аристотель,- есть созерцательная  
деятельность". Поэтому, продолжает  
философ, "из людских деятельностей  
наиболее блаженна та, которая  
родственнее всего божественной".  
Итак, делает вывод Аристотель,  
"блаженство простирается так же  
далеко, как и созерцание; и чем в  
каком-либо существе более

созерцания, тем в нем и более блаженства" (X, 8, с. 21) .

Связь этики и политики. Эта связь органическая. Ведь, как уже отмечалось, добродетель - продукт воспитания, что является делом государства и хорошего законодательства, ведь "законодатели должны привлекать к добродетели и побуждать граждан к прекрасному" (X, 10, с. 203).

## ТЕМА 74. ПОЛИТИКА И СОЦИОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Политическое учение Аристотеля изложено им главным образом в его

работе "Политика", примыкающей к "Этике". Но в известном смысле "Политика" уже по своему предмету, предмету "Этики". "Политика" развивает лишь одну тему "Этики" - тему практического разума, политической практичности и рассудительности. Аристотель чувствует, что государство все же ограничено в своих воспитательных возможностях, в его ведении находятся скорее этические, чем дианоэтические добродетели. Поэтому в "Политике" Аристотель говорит лишь об этических добродетелях и о таких дианоэтических, которые связаны лишь с практическим разумом. В

качестве таковых Аристотель выделяет мужество, благоразумие, справедливость и рассудительность.

Эти добродетели - условие счастья. Ведь "никто не назовет счастливым того, в ком нет ни мужества, ни благоразумия, ни справедливости, ни рассудительности, кто, напротив, страшится всякой мимолетной мухи, кто, томимый голодом или жаждою, не останавливается ни перед каким из самых крайних средств, кто из-за четверти обола губит самых близких друзей, кто наконец, так не рассудителен и так способен на ошибки, как будто ребенок или безумный" 1 /Аристотель Политика.

СПб., 1865, кн. IV, гл. 1, с. 145 - 146./.

Аристотель отмечает, что "добродетель не вредит тому, в ком она пребывает" (III, 6, с. 118), что "без добродетели человек становится самым нечестивым и самым диким существом, а в отношении к половому наслаждению и пище он хуже тогда всякого животного" (I, 1, с. 8). Ведь "от прочих животных человек отличается тем, что имеет сознание о добре и зле, о справедливом и несправедливом (I, 1, с. 7).

Аристотель понимает справедливость как общее благо. Достижению общего блага и должна



служить политика, это ее главная цель. Достичь этой цели нелегко. Политик должен учитывать, что человек подвержен страстям и что человеческая природа испорчена. Поэтому политик не должен ставить своей целью воспитание нравственно совершенных граждан, достаточно, чтобы все граждане обладали добродетелью гражданина - умением повиноваться властям и законам.

Такова программа-минимум "Политики" Аристотеля, которая сильно отличается от той заявки, которую мы находим в "Этике".  
Программа-максимум

распространяется Аристотелем лишь на правителей: для умения властвовать необходима не только добродетель гражданина, но и добродетель человека, ибо власть имущий должен быть нравственно совершенным.

Метод политики как науки. Метод политики как науки у Аристотеля - метод анализа, ведь "каждое дело должно исследовать в его основных самоналейших частях" (1, 2, с. 8), что применительно к политике означает анализ государства, выяснение, из каких элементов оно состоит. Необходимо также исследовать реально существующие формы

политического устройства и созданные философами социальные проекты, интересуясь при этом не только абсолютно наилучшими формами государственного устройства, но и лучшими из возможных. Оправданием такого исследования является, как подчеркивает Аристотель, несовершенство существующих форм политического быта.

Государство и его состав. Аристотель определяет государство как "форму общежития граждан, пользующихся известным политическим устройством" (III, 1, с. 100), политическое же устройство - как

"порядок, который лежит в основании распределения государственных властей" (VI, 1, с. 217). Политическое устройство предполагает власть закона, определяемого философом как "бесстрастный разум", как "те основания, по которым властвующие должны властвовать и защищать данную форму государственного быта против тех, кто ее нарушает" (VI, 1, с. 217).

Аристотель различает в политическом устройстве три части: законодательную, административную и судебную. Говоря о составе государства, Аристотель

подчеркивает его многочастность и неподобие частей друг другу, различие составляющих его людей - "из людей одинаковых государство образоваться не может" (II, 1, с. 39), а также различие семей в государстве.

Но главное в государстве - это гражданин. Государство состоит именно из граждан. Отмечая, что каждое политическое устройство имеет свое понятие о гражданине, сам Аристотель определяет гражданина как того, кто участвует в суде и в управлении, называя это "абсолютным понятием гражданина" (III, 1, с. 95). Аристотель этим, по-видимому, желает сказать, что оно

истинно для всех поллитических устройств, разница между ними не столько в понятии гражданина, сколько в том, какие слои населения допускаются там до суда и управления. Кроме того, граждане несут военную службу и служат богам. Итак, граждане - это те, кто исполняет воинскую, административную, судебскую и жреческую фуикции.

Происхождение государства.

Аристотель пытается подойти к государству исторически. Но, будучи идеалистом, он неспособен понять причины возникновения государства, ограничиваясь лишь внешним

описанием его "формирования". Государство, будучи формой общежития граждан,- не единственная его форма. Другие формы - семья и селение. Они предшествуют государству, которое по отношению к ним выступает как их цель. Государство - энтелехия семьи и селения, энтелехия человека как гражданина. Аристотель определяет человека как по своей природе политическое существо. Об этом он говорит дважды: в "Этике" (I, 5, с. 10) и в "Политике" (I, 1, с. 6 - 7).

Больше Аристотель ничего не может сказать о стимулах создания государства, для него государство

существует естественно. Это означает, что философ не может найти специфические законы общественного развития, он даже не подозревает об их существовании. Историзм Аристотеля мнимый. Говоря о семье, предшествующей образованию государства, философ знает лишь семью развитого рабовладельческого общества, о которой он неисторически мыслит, считая, что это "первая естественная форма общежития, неизменявшаяся во все времена человеческого существования" (I, 1, с. 4).

Действительно, семья в изображении Аристотеля непременно имеет три



двойные части и соответствующие им три формы отношений, "первые и самонаименованные части семьи суть: господин и раб, муж и жена, отец и дети" (I, 2, с. 8), а потому "в семье имеют место отношения троякого рода: господские, супружеские и родительские" (I, 2, с. 9). В соответствии с этим Аристотель различает в семье власть господскую и власть домохозяина, первая власть - власть над рабами, вторая - над женой и детьми. Первая простирается на предметы, необходимые для жизни, на рабов в том числе, вторая имеет в виду пользу семьи, жены, детей. Власть

домохозяйина - своего рода монархическая власть. Власть жены в семье протпвоестественна: "где природные отношения не извращены, там преимущество власти принадлежит мужчине, а не женщине" (I, 5, с. 32). Аристотель с одобрением приводит в своей "Политике" слова Софокла: "Молчание придает женщине красоту" (Аякс, стих 29). В таком отношении к женщине сказалось ее приниженное положение в Аттике, в Афинах, где женщины были совершенно выключены из культуры, образования, общественных дел и политики.

Далее в своем историческом экскурсе Аристотель неправильно считает, что несколько семей со временем образуют селение. На самом деле, как известно, индивидуальные семьи выделяются из первобытной общины, из групповых семей. У Аристотеля же селение - разросшаяся семья, интересы которой уже превосходят обыденные нужды. Из нескольких селений как из них энтелехия возникает государство. Аристотель описал здесь внешний процесс. Афины действительно сложились из нескольких селений, в каждом из которых поклонялись своей Афине. Отсюда и

множественное число в названии центра Аттики. Однако это лишь внешняя сторона дела. Аристотель в силу своей классовой и исторической ограниченности не смог глубоко взглянуть на суть процесса генезиса государства. Неверно представляет он себе и природу государственной власти. Для него власть в государстве - это продолжение власти главы семьи.

Такова патриархальная теория происхождения государства Аристотеля. А так как власть домохозяина по отношению к жене и детям, как отмечалось, монархическая, то и первой формой

политического устройства была патриархальная монархия.

Формы политического устройства, их классификация. Однако патриархальная монархия - не единственная форма политического устройства. Таких форм много. Ведь всякое государство - сложное целое, состоящее из неподобных частей со своими представлениями о счастье и средствах его достижения, причем каждая из частей государства рвется к власти, дабы установить собственную форму правления. Разнообразны и сами народы. Одни поддаются только деспотической власти, другие могут жить и при

царской, а для иных нужна и свободная политическая жизнь, говорит философ, имея в виду под последними народами только греков. При изменении политического устройства люди остаются теми же самыми. Аристотель не понимает, что человек не внеисторическое явление, а совокупность всех общественных отношений, продукт своей эпохи и своего класса.

Классифицируя виды политического устройства, философ делит их по количественному, качественному и имущественному признакам. Государства различаются прежде всего тем, в чьих руках власть - у

одного лица, у меньшинства или у большинства. Таков количественный критерий. Однако и одно лицо, и меньшинство, и большинство могут править "правильно" и "неправильно". Таков качественный критерий. Кроме того, меньшинство и большинство может быть богатым и бедным. Но так как обычно бедные в большинстве, а богатые в меньшинстве, то деление по имущественному признаку совпадает с количественным делением. Поэтому получается всего шесть форм политических устройств: три правильных - царство, аристократия

и полития; три неправильных -  
тирания, олигархия и демократия.

Монархия - древнейшая форма  
политического устройства, первая и  
самая божественная форма,  
особенно абсолютная монархия,  
которая допустима при наличии в  
государстве превосходнейшего  
человека. Аристотель здесь, в  
сущности, говорит взгляды софиста  
Калликла. Аристотель утверждает,  
что человек, превосходящий всех  
людей, как бы поднимается над  
законом, он бог между людьми, он  
сам закон и пытаться подчинить его  
закону смешно. Выступая против  
остракизма, обычно применяемого в



античных демократиях против таких людей как средство противотиранической защиты, Аристотель утверждает, что "такие люди в государствах (если они, конечно, окажутся, что случается редко. - А. Ч.) суть вечные цари их" (Ш, 8, с. 131), что если такой человек окажется в государстве, то "остается только повиноваться такому человеку".

Однако в целом аристократия предпочтительнее монархии, ибо при аристократии власть находится в руках немногих, обладающих личным достоинством. Аристократия возможна там, где личное

достоинство ценится народом, а так как личное достоинство обычно присуще благородным, то они и правят при аристократии. При политии (республике) государство управляется большинством, но у большинства, утверждает философ, единственная общая им всем добродетель - воинская, поэтому "республика состоит из людей, носящих оружие". Другого народовластия он не знает.

Таковы правильные формы правления. Аристотель в какой-то мере признает их все. В пользу третьей формы он также находит довод, ставя вопрос о том, обладает

ли преимуществом большинство перед меньшинством, и отвечает на него положительно в том смысле, что, хотя каждый член меньшинства лучше каждого члена большинства, в целом большинство лучше меньшинства, ибо хотя там каждый ооращает внимание лишь на одну какую-нибудь часть, все вместе видят все.

Что касается неправильных форм политического устройства, то Аристотель резко осуждает тиранию, утверждая, что "тираническая власть не согласна с природою человека" (Ш, 2, с. 141). В "Политике" содержатся знаменитые слова

философа, что "чести больше не тому, кто убьет вора, а тому, кто убьет тирана" (II, 4, с. 61), ставшие впоследствии лозунгом тираноборцев. При олигархии правят богатые, а так как в государстве большинство бедно, то это власть некоторых.

Из неправильных форм Аристотель отдает предпочтение демократии, считая ее наиболее сносной (VI, 2, с. 219), но при условии, что власть там остается в руках закона, а не толпы (охлократия).

Аристотель пытается найти переходы между формами политического

устройства. Олигархия, подчиняясь одному лицу, становится деспотией, а распускаясь и ослабляясь - демократией. Царство вырождается в аристократию или политию, политика - в олигархию, олигархия - в тиранию, тирания может стать демократией.

Социально-политический идеал Аристотеля. Назначение государства. Политическое учение философа - не только описание того, что есть, как он это понимал, но и набросок должного. Это сказывалось уже в делении Аристотелем форм политического устройства по качеству, а также в том, как философ

определял назначение государства. Цель государства не только в том, чтобы выполнять экономические и юридические функции, не позволяя людям учинять друг другу несправедливость и помогая им удовлетворять свои материальные потребности, а в том, чтобы жить участливо: "Цель человеческого общежития состоит не просто в том, чтобы жить, а гораздо более в том, чтобы жить счастливо" (III, 5, с. 115). По Аристотелю, это возможно лишь в государстве. Аристотель - последовательный сторонник государства. Оно для него - "совершеннейшая форма жизни",

"среда счастливой жизни" (I, 1, с. 6, 7). Государство, далее, якобы служит "общему благу". Но это относится только к, правильным формам.

Итак, критерием правильных форм является их возможность служить общему благу. Аристотель утверждает, что монархия, аристократия и полиция служат общему благу, тирания, олигархия и демократия - лишь частным интересам соответственно одного лица, меньшинства, большинства. Например, "тирания есть та же монархия, но имеющая в виду только выгоду одного монарха" (III, 5, с. 112). Это деление надуманное. История

Древней Греции - история борьбы рабов и свободных, а внутри свободных - благородных и неблагородных, богатых и бедных, при этом монархия отличалась от тирании лишь тем, что монарх опирался на свое происхождение и служил интересам благородных, тиран же был узурпатором, но он в большинстве случаев служил интересам народа. Не случайно в Греции переход от аристократии и монархии к демократии был опосредован тиранией.

Говоря о наилучшем политическом устройстве, Аристотель различает абсолютно наилучшую и реально



возможную формы. Но идеальное государство Платона Аристотель не относит к этим формам. Против этой доктрины Платона Аристотель выдвинул три главных соображения: 1) Платон переступил пределы допустимого единства, так что его единство далеке перестает быть государством, ибо единство государства - это единство во множестве, а не единство как таковое, при этом "единство менее сжатое предпочтительнее единства более сжатого" (П, 1, с. 41); 2) у Платона благо целого не предполагает блага частей, ведь оп даже у своих стражей отнимает

счастье, но "если воины лишены счастья, то кто же будет счастлив?" (II, 2, с. 52). Уж, конечно, не ремесленники и не рабы. Между тем "отношение счастливого целого к частям своим не то же, что отношение четного к своим частям. Четное может принадлежать целому, не заключаясь ни в одной его части, а счастливое не может быть в таком отношении к своим частям" (II, 2, с. 51); 3) в отличие от Платона, который был социалистом в той мере, в какой видел в частной собственности главный источник социальных зол и хотел ее устранения, Аристотель - апологет

частной собственности. Он провозглашает, что "одна мысль о собственности доставляет несказанное удовольствие" (II, 1, с. 47), что отмена ее ничего не даст, так как "общее дело все сваливают друг на друга" (II, 1, с. 42). Итак, делает вывод Аристотель, "все мысли Платона хотя чрезвычайно изысканны, остроумны, оригинальны и глубоки, но при всем том трудно сказать, чтобы были верны" (II, 3, с. 53).

Однако собственные социальные идеалы Аристотеля весьма неопределенны. В наилучшем государстве граждане счастливы, их

жизнь совершенная и вполне себе  
довлеющая, а так как умеренное и  
среднее наилучшее, то там граждане  
владеют умеренной собственностью.  
Такое среднее сословие и  
устанавливает наилучшую форму  
правления. Казалось бы, что  
Аристотель демократ, что он  
сторонник средних слоев населения,  
большинства. Однако это так и не  
так. Хитрость Аристотеля в том, что  
он на стороне большинства или даже  
всех граждан, предварительно  
исключив из их числа большинство  
жителей государства. Для этого  
философ различает существенные и  
несущественные, но тем не менее

необходимые части государства. К необходимым, но к несущественным частям государства Аристотель относит всех трудящихся, а к существенным - лишь воинов и правителей. "Земледельцы, ремесленники и все торговое сословие, - сказано в "Политике", - необходимо входят в состав каждого государства; но существенные его части суть: воины и члены совета" (IV, 8, с. 167). Аристотель прямо заявляет, что "государство, пользующееся наилучшим политическим устройством, не даст, конечно, ремесленнику прав гражданина" (III, 3, с. 106), что, с

другой стороны, "граждане такого (наилучшего.- А. Ч.) государства не должны быть земледельцами" (ведь у ремесленников и земледельцев нет философского досуга для развития в себе добродетели).

Выход из создавшегося противоречия Аристотель находит в экспансии греков. Грек не должен быть ни ремесленником, ни земледельцем, ни торговцем, но эти занятия в государстве совершенно необходимы, и место эллинов здесь должны занять варвары-рабы.

Проблема рабства. Для Аристотеля эта проблема не нравственная, а

вопрос о том, является ли рабство продуктом природы или общества, ибо есть и рабы и по закону, а любой эллин - потенциальный раб эллина другого полиса. Аристотель здесь далек от смелости Платона, выступавшего против обращения эллинов эллинами в рабов. Но в целом он считает, что рабство - явление, согласное с природой, ведь "очевидно... что одни по природе рабы, а другие по природе свободны" (I, 2, с. 17), что, более того, люди так устроены, что "одному полезно быть рабом, а другому - господином" (I, 2, с. 17). Аристотель дает совершенно неудовлетворительное определение

раба: раб по природе тот, "кто, будучи человеком, по природе принадлежит не себе, а другому" (I, 2, с. 11 - 12). Вместе с тем философ наталкивается на то затруднение, что не может отказать рабам в рассудительности, мужестве, справедливости, а если так, то непонятно, чем они от природы отличаются от свободных. Решить это философ не может.

В этом весь трагизм рабовладельческого общества, трагизм неизбежности превращения части людей в животных в силу неразвитости производительных сил. Аристотель лишь признает



небезусловность рабства в том смысле, что если бы труд был автоматизирован, то в рабах не было бы нужды. Но для него это предположение нереально. Реальность такова, что жить без рабов невозможно. К тому же природа создала их в изобилии - среди не-греков. Ведь "варвар и раб по природе одно и то же" (I, 1, с. 17). С варварами не воюют, на них охотятся, и такая "война" справедлива.

Итак, в наилучшем государстве все граждане-греки превращаются в рабовладельцев, а все народы мира - в их рабов. Греки должны стать

властелинами Вселенной. Такова программа Аристотеля.

Экономические взгляды. У Аристотеля были глубокие экономические догадки. К. Маркс называл Аристотеля великим исследователем, впервые анализировавшим форму стоимости наряду со многими формами мышления, общественными и естественными формами 1 /См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 68./.

Аристотель впервые исследовал в совокупности такие явления общественной жизни, как разделение

труда, товарное хозяйство, обмен, деньги, два вида стоимости, распределение и т. д. Аристотель связывает обмен с разделением труда, распадением первоначальной семьи на малые семьи (здесь философ более прав, чем в учении о семье). В связи с размышлениями об обмене Аристотель подходит вплотную к двум формам собственности, правда, одну из них он называет естественной а другую - неестественной. Например, использование продукта труда для обмена, по убеждению философа, "неестественно", Он смотрит на товарно-денежное хозяйство с

позиций натурального хозяйства. Тем более удивительны его прозрения.

Говоря об обмене и угадывая двойкость стоимости, Аристотель также смутно догадывался, что денежная форма товара есть дальнейшее развитие простой формы стоимости, что деньги функционируют и как мера стоимости, и как средство обращения. Он различает слитковую форму денег и монетную форму. Спорен вопрос, в какой мере Аристотель подходит к понятию стоимости вообще и к трудовой теории стоимости в частности.

Он учил об уравнивающей и распределяющей справедливости. Уравнивающую справедливость он определял как "воздаяние другому равным". Аристотель поясняет: "Воздаяние равным имеет место, когда найдено уравнение, когда, например, земледелец относится к сапожнику так же, как работа сапожника к работе земледельца" (Этика V, 8, с. 92). Здесь философ подходит к трудовой теории стоимости, хотя это - лишь случайная догадка. Иначе он не скатился, бы к мысли, что мера стоимости - деньги. Выступал он и против ростовщичества.

## ТЕМА 75. ЭСТЕТИКА АРИСТОТЕЛЯ

Из многочисленных работ Аристотеля по эстетике сохранился лишь отрывок "Поэтики". Как уже отмечалось, под искусством Аристотель понимает всю предметную человеческую деятельность и ее продукт. Он третнрует производственную деятельность, а под практикой понимает лишь нравственно-политическую сторону общественной жизни. Производственная деятельность - это презренное делание (праттейн).

Близко к этому и искусство в нашем понимании слова. Для Аристотеля Фидий - всего лишь "обделыватель камней". Различие искусства как производственной деятельности и искусства в нашем смысле слова надо искать в тех словах "Физики" Аристотеля, где сказало, что "искусство частью завершает то, что природа не в состоянии сделать, частью подражает ей" (Физика II, 8, с. 36).

Производственная деятельность творит новые вещи, не существующие в природе. Искусство в нашем смысле слова подражает природе. Когда Аристотель говорит в

"Метафизике", что "через искусство возникают те вещи, форма которых находится в душе" (VII, 7, с. 121), то он имеет в виду производственную деятельность. Правда, так и остается неясным происхождение форм искусственных вещей. Заложены ли они в пассивном интеллекте наряду с формами природы, реализуемыми благодаря воздействию на пассивный интеллект с двух сторон (со стороны представлений и со стороны активного разума) или они творения души - этого мы так и не узнаем. Но общий ответ все же можно предположить: формы искусственных вещей - это средства



осуществления целей и удовлетворения потребностей, которые возникают в реальной практической жизни людей. Что же до искусства в нашем смысле слова, то здесь все проще. Формы искусства, произведения искусства - не какие-то совершенно новые и невиданные в природе формы. Это подражание формам бытия, как естественным, так и искусственным. Поэтому для Аристотеля, отказавшего искусству в абсолютном творчестве, в творении новых форм, искусство есть подражание, мимесис.

Мимесис. Итак, в отличие от техники искусства подражательны. Аристотель поэтому говорит в "Поэтике": "Сочинение эпоса, трагедий, а также комедий и дифирамбов, равно как и большая часть авлетики с кифаристикой,- все это в целом не что иное, как подражание" 1 /Аристотель. Поэтика. - В кн.: Аристотель и античная литература. М., 1978, с. 112./.

О мимесисе написано много интересного. Но обычно не учитывается, что мимесис, по Аристотелю, надо понимать в контексте его учения о форме и материи, актуальном и

потенциальным, об энтелехии.  
Будучи в силу непонимания  
решающего значения  
производственной практики людей  
неспособным понять происхождение  
форм искусственных вещей (ведь  
формы вечны, однако формы  
искусственных вещей творятся  
человеком), Аристотель истолковал  
"изящные искусства" не как  
творчество, а как подражание.  
Правда, мимесис - не копирование.  
Художник волен выбирать предметы,  
средства и способы подражания.

Поэзия. Так как в дошедшей части  
"Поэтики" речь идет лишь о поэзии,  
то мы ограничимся здесь этим

искусством. Поэзия понимается широко - это искусство слова вообще. Эпос, трагедия, комедия, дифирамб, авлетика (игра на флейте), кифаристика пользуются такими средствами подражания, как ритм, слово, гармония, либо всеми вместе или одним из них. Проза пользуется только словами без ритма и гармонии. В сохранившейся части "Поэтики" рассматривается в основном трагедия.

Искусство может изображать людей, улучшая их, ухудшая или сохраняя такими, как они есть. Это трагедия, комедия и драма. Возможны и различные способы подражания.

Вообще же задача поэта - говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможным в силу вероятности или необходимости (IX, 1451 в, с. 126). Этим поэзия отличается в лучшую сторону от истории, поэтому "поэзия философичнее и серьезнее истории", "поэзия больше говорит об общем, история - о единичном". В этом суждении Аристотеля искусство, по крайней мере поэзия, соприкасается как с наукой, так и с "технэ" в той мере, в какой и "технэ", и поэзия имеют дело с общим. Все же общее в искусстве и в науке не одно и то же, в первом случае это типически-

образное, а во втором - понятийное.  
Аристотель это чувствовал.

Третирование же исторической дисциплины как сферы единичного было возможно лишь потому, что древние знали лишь одну историю - эмпирическую, а законы социальной истории им были неведомы.

Итак, мимесис - это подражание, но подражание относительно свободное в силу многообразия средств, предметов и способов подражания, а также в силу обобщающего характера искусства, изображающего не единичное, а общее, не то, что было, а то, что могло бы быть. Возможно и существенное бытие изображается

в единичном, в конкретных действиях и характерах, однако в единичном оставляется только то, что служит существенному. Здесь проявляется свобода подражания, его активность. Эту мысль Аристотель развивает на примере трагедии.

Трагедия. В "Поэтике" содержится известное определение трагедии Аристотелем: "Трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащенной по-разному, в различных ее частях, [производимое] в действии, а не в повествовании, и совершающее

посредством сострадания и страха  
очищение подобных страстей" (VI,  
1449 в, с. 120) . При этом поясняется,  
что "услашенная речь" - речь,  
имеющая ритм, гармонию и напев,  
что в одних частях трагедии это  
"услашение" совершается только  
метрами (частные случаи ритмов), а  
в других - еще и напевом. Речь и  
музыкальная часть - средства  
подражания; зрелище - способ;  
сказание, характеры, мысль -  
предмет подражания. При этом  
сказание - подражание действию,  
сочетание событий; характер - то,  
что нас заставляет называть  
действующие лица таковыми, это



склонности людей; мысль - то, в чем говорящие указывают на что-то конкретное или, напротив, выражают более или менее общее суждение.

Аристотель усматривает главное в трагедии не в характерах людей, а в сказаниях, в действии, в связи событий. Возможна трагедия и без характеров, но невозможна трагедия без действия - "начало и как бы душа трагедии - именно сказание, и [только] во вторую очередь - характеры" (VI, 1450 а, с. 122).

Активность мимесиса в трагедии выражается в том, что там производится тщательный отбор для изображаемых действий с той целью,

чтобы трагедия была целостна, а для этого философом определяется объем трагедии, подчеркивается необходимость единства действия, указывается динамика развития трагического действия, различается завязка и развязка; в центре трагедии - "перипетееа" - превращение делаемого в свою противоположность, перелом, связываемый с узнаванием как переходом от незнания к знанию, меняющим всю жизнь трагического героя от лучшего к худшему и приводящим его к гибели.

Катарсис. Согласно Аристотелю, трагедия состраданием и страхом

очищает подобные эмоции. А они  
вызываются именно вышеназванным  
переломом. В "Эдипе" Софокла  
вестник приходит объявить Эдипу,  
кто на самом деле Эдип, и тем  
избавить его от страха, но  
достигается противоположное. При  
этом страх может быть вызван в  
зрителе такой ситуацией, когда  
трагический герой не слишком  
сильно превосходит зрителя, ибо  
страх зрителя - это страх за  
подобного себе. Сострадание же  
зритель может испытывать лишь к  
незаслуженно страдающему герою,  
поэтому, в трагедии перемены и  
перелом в судьбе героя должны

происходить не от несчастья к счастью и не из-за порочности трагического лица, а из-за "большой ошибки". Только так, думает Аристотель, действие может вызвать в душах зрителя страх (трепет) и сострадание - только путем отождествления себя с героем. Поэт в трагедии доставляет зрителям удовольствие - это "удовольствие от сострадания и страха через подражание им" (XIV, 1453 в, с. 133).

Это-то действие трагедии па зрителей и характеризуется как очищение - катарсис. К сожалению, Аристотель не раскрывает этого подробнее, хотя и обещает, но

пояснение до нас не дошло.  
Аристотелевский трагический катарсис породил массу гипотез. Наиболее вероятно то, что трагическое действие, заставляя слушателей переживать страх и сострадание, встряхивает их души и освобождает их от скрытых внутренних напряжений. Но существуют и другие толкования катарсиса.